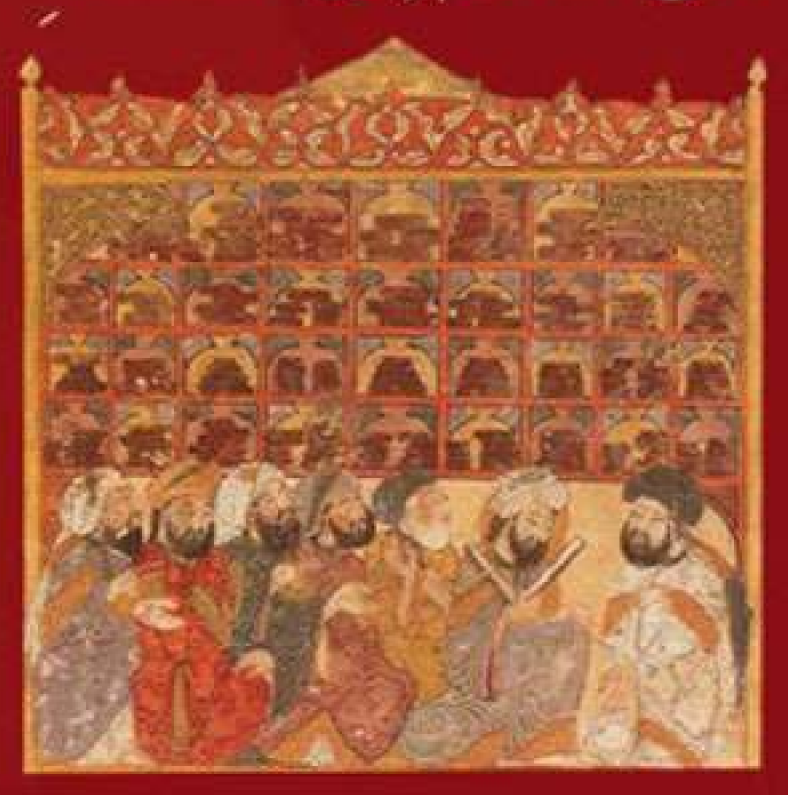
رشيد الخيّون

مذهب المعتزلة

من الكلام إلى الفلسفة



نشأته ومبادئه ونظرياته في الوجود



مَذهَب المُعتَزِلة
مِنَ الكَلام إلى الفَلسَفةِ

رشيد الخيُّون

مَذهَب المُعتَزِلة

مِنَ الكَلام إِلى الفَلسَفةِ

نشأته وأصوله ومقالاته في الوجود



الطَّبعة الثَّالثة

الكتاب: **مَذهَب المُعتَزِلة مِنْ الكَلام إِلى الفَلسَفة**

المؤلف: **رشيد الخيُّون**

التصنيف: **عقائد وفكر إسلامي**

الناشر: **مدارك للنشر**

الطبعة الثالثة: **مارس 2015**

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN 978-9948-466-41-3



الكتاب متوافر لدى معرض مدارك للنشر والتوزيع

الرياض، حي المحمدية، طريق الإمام سعود بن عبد العزيز

عنوان المعرض



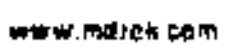
www.mdrek.com - read@mdrek.com

مجمع الذهب والألماس، شارع الشيخ زايد، بناية رقم 3، مكتب رقم 3226، دبي - الإمارات العربية المتحدة

Gold and Diamond park, Sheikh Zayed Road, Bldg 3 Office 3226, Dubai - United Arab Emirates

P.O.Box: 333577, Dubai - UAE. Tel: +971 4 380 4774 Fax: +971 4 380 5977






Madarekpublishing @mdrekpublishing www.mdrek.com Madarek PH madarekpublishing

المحتوى

الفصل الأول

نشوء المعتزلة

الفصل الثاني

أصول المعتزلة

الفصل الثالث

الوجود وفق التصور الديني

الفصل الرابع

ماقبل الوجود لدى المعتزلة

الفصل الخامس

الوجود لدى المعتزلة

مقدمة الطّبعة الأولى

تأتي دراسة فكر وفلسفة مذهب الاعتزال، كجزء لا يتجزأ من كيــان الفكر الإسلامي، انطلاقاً مما حققه هذا المذهب في الفكر الديني والاجتماعي بشكل عام. فبعد أن كان الاتجاه السّائد في التفكير يشجع على تقديم النص وإهمال العقل، إلى حد ما، فإن المعتزلة جعلوا لهذا العقل الأولوية في الفكر.

ربما تكون هذه هي البداية، وهذا هو الأساس الذي بنى المعتزلة عليه فكرهم الكلامي ثم الفلسفي، خلافاً لمستوى عصرهم، وما ساد من الأفكار آنذاك. بطبيعة الحال، تقدمت عليهم بمثل مقالاتهم فرق أخرى، مثل ما ورد في فكر الشّراة أو الحرورية (الخوارج) من نفي الصِّفات وخلق القرآن، ومما مازال مذهب الإباضية بعُمان عليه حتى اليوم.

قال أبو الحسن الأشعري: «فأما التَّوحيد فإن قول الخوارج فيه كقول المعتزلة... والخوارج جميعاً يقولون بخلق القرآن»[1]. ومعلوم أن الخوارج نشأوا السَّنة ٣٧ هجرية، أي عِقب حادثة التحكيم بمعركة صفين، أي إنهم تقدموا على ظهور المعتزلة بعقود. ولمتابعة المعتزلة للخوارج هناك مِنْ الخصوم مَنْ أشار إليهم «بمخانيث الخوارج»[2]. لكنْ لا نعلم إذا ما

---

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ١٢٤.

(٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٩٩.

كان تبلور مقالات الخوارج في القدر والتَّوحيد وغيرها كان متأخراً. إلا أن المعتزلة تخصصوا في هذا المجال وبنوا عليه كل هيكلهم الفكري، حتى تبلورت من مقالاتهم الكلامية فلسفة نظرت في مجالات الوجود كافة.

ما يخص الإمامة، بمعنى الخلافة، وهي بالتَّالي السِّياسة، فبما أن الإنسان هو الوحيد الذي يملك هذا العقل المبدع، شدد المعتزلة على سيادة هذا الإنسان في الكون، وأنه أروع ما في الوجود، كاشفين عن إمكانية التصرف في حياته، وأنه مسؤول عن أفعاله، بعد أن اعتبره الفكر الجبري مسلوب الإرادة لا يملك غير الخضوع للقدر خيره وشره. لقد أسس المعتزلة آيدولوجية ذات تطلعات تتسم بالتفكير الحر، قلما سبقتهم إليها مذاهب في الفكر الفلسفي المرتبط بالفكر الديني بشكل عام.

ذلك إذا علمنا أن مفكري المعتزلة فقهاء ورجال كلام فلسفة في آن واحد. وانطلاقاً من سلطة العقل ومسؤولية الإنسان عن أعماله، أكد المعتزلة على تحقيق العدل الاجتماعي، لذا نراهم مناهضين للظلم والتعسف الاجتماعي. تجسد ذلك في مواقفهم المعروفة ضد سلطات زمانهم، قبل أن يكون أداة بيدها، في عهد الخليفة عبد الله المأمون (ت. ٢١٨ هـ)، واشتركوا بشكل فعلي في التحريض الاجتماعي ضدها، حتى إن بعض فقهائهم اعتبر مجالسة السلطان الجائر فسقاً، مثلما سيأتي ذِكر ذلك، وارتبطت تنظيماتهم السرية بالفئات والطبقات الاجتماعية الفقيرة.

لقد ربط المعتزلة بشكل فعلي بين حرية الإنسان والعدل الاجتماعي، ذلك لأنه من التناقض أن تكون مواجهة الظلم والاستبداد مصحوبة بتقييد حرية الإنسان بالقدر وسيطرته عليه؛ وما يتبع ذلك من استغلال

لهذا الأمر في فرض السُّلطة على الإنسان ومصادرة حقه في الاحتجاج. وبالوقت الذي اعتبرت فيه الآيدولوجية الرسمية للسلطة الإسلامية في ظل السلطتين الأموية والعباسية، بأن السلطة جاءت بالتفويض اللإلهي، فإن المعتزلة حولوا وجهة هذا التفويض إلى الإنسان، الذي أصبح له الحق في اختيار حكامه.

ولا يفوتنا القول إن آراء المعتزلة بخصوص العدل وجدت أصداءها بشكل ملحوظ في الفلسفة الأوروبية، كما جاء ذلك في كتاب «العدل الإلهي» لليبنتز، حيث يحدد هذا الفليسوف «أن القول بالجبر يتعارض مع فكرة الثواب والعقاب ومع وجود المعايير الأخلاقية التي تفرّق بين الخير والشر». أما على المستوى الفلسفي في مسألة الوجود فإن أهمية البحث في نظريات المعتزله، تأتي كونهم ركزوا على البحث الشامل في الوجود من الناحيتين الأنطولوجية والمعرفية.

إن الأساس في نظرياتهم هذه، يأتي انعكاساً للمسألة المركزية في فلسفتهم وهي العلاقة بين الله والعالم أي بين الله والطبيعة، لذا نرى أن فكرهم في الوجود يدور أساساً حول هذه المسألة، ويقودهم هذا أحياناً إلى التَّداخل الواضح بين الله والعالم، وخصوصاً في مسألة العدم، الذي يأتي كواسطة بين الله الخالق والموجودات المخلوقة. هذا ما يؤكد وجود الأفكار «البنتائية» في فلسفتهم.

إن اهمية هذا البحث بخصوص الوجود تأتي مباشرة من إمكانية معرفة ما يريد أن يعبر عنه المعتزلة من خلال تفسير إشاراتهم غير المباشرة أحياناً لقضايا مهمة جداً؛ منعهم من التصريح بها الفكر السائد آنذاك، وكذلك خشية السلطة السياسية.

كان الناس، بشكل عام في ذلك العصر، يفهمون الآراء الدينية من نصوص واجتهادات كحقائق مطلقة لا مجال لمناقشتها أو المساس بها. ومن خلال آراء ونظريات المعتزلة يمكن القول : إنهم كانوا يملكون فهماً مترابطاً حول الوجود، وإن إمكانية معرفة العالم كانت متاحة في الفكر المعتزلي، كون هذا الفكر اعتمد العقل في الاستدلال على الحقائق. ومن خلال ذلك تأتي مسألة اختيار البحث بهذا الموضوع بعد أن سعى الكثير من الباحثين العرب والمستشرقين إلى عدم التمييز بين مرحلة الكلام والفقه ومرحلة الفلسفة، والذي تؤكده المصادر.

إن مرحلة الاعتزال الفلسفية تأتي كامتداد للمرحلة الكلامية. لكن كثيراً من المهتمين أغفلوا المرحلة الفلسفية في الفكر المعتزلي، التي تميزت بالبحث العلمي والعقلي وتأسس فيها كيان نظري بحث بمجالات الكون الشاملة.

أشار إلى هذا الإغفال الأكاديمي والباحث في الفلسفة حسام الدِّين الآلوسي[٣] عندما قال: «لقد أحال مؤرخو الفلسفة اليونانية النتف الضئيلة المتبقاة من أقوال الفلاسفة الطبيعيين وجميع الفلاسفة قبل سقراط وحتى عدم الانسجام الموجود في كتابات أفلاطون وأرسطو في كتبهم المختلفة إلى مذاهب موحدة المنهج والهدف، ولكن هذا لم يتوافر بعد لآراء متكلمينا وفلاسفتنا إلا في حدود ضيقة وخاصة»[٤].

إن إبراز مسألة الوجود في دراسة خاصة ليؤكد قبل كل شيء إنتاج المعتزلة الفلسفي، ومن بعد يشير إلى هذه الجماعة في تجاوز الفكر السائد،

---

(٣) استاذ الفلسفة ورئيس قسم الفلسفة في جامعة بغداد، توفي ٢٠١٣.

(٤) الآلوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص ١٠.

الذي سعى إلى الانغلاق على الأمور الفقهية واللغوية فقط. ويتضح هذا من خلال نظرياتهم التي تبحث في أسباب الوجود انطلاقاً من الوجود نفسه.

وقد رأينا أن الدُّخول بأفكار الفلسفة المعتزلية مباشرة من دون الرجوع إلى تاريخها؛ وأسسها النظرية ومبادئها، قد لا يوفر الدراسة الوافية لهذه الفلسفة، حيث إن دراسة فلسفة مذهب المعتزلة تختلف بعض الشَّيء عن دراسة فلسفات عالمية أخرى كالفلسفة الهندية أو الفلسفة اليونانية وغيرها، والسبب في ذلك يعود إلى التشابك القوي بين تراثهم الثقافي الديني وتراثهم الفلسفي، حيث بدأ الاعتزال مذهباً من مذاهب الديانة الإسلامية وليست ديانة جديدة. لذلك لم يستقل هذا المذهب في فلسفته عن التأثير الديني الواقع عليه.

سنرى من خلال هذه الدراسة أن نظريات المعتزلة الفلسفية كافة جاءت مرتبطة تماماً مع مبادئهم الدينية والاجتماعية. لذا كان من المفيد الكشف عن فترة التأسيس، والتي وردت كمقدمات لظهور المعتزلة. ثم كان البحث في المبادئ الأساسية كالتوحيد والعدل، وما يرتبط بهما من فروع مبدئية أخرى، وما ارتباط ذلك مقالاتهم في الوجود.

إن البحث بفلسفة المعتزلة مباشرة يقدم نظريات غامضة قد تفتقر إلى الأسس والدوافع التي عن طريقها شق المعتزلة طريقهم إلى فلسفة الوجود. مع مقالات الاعتزال في الوجود كان منطلقها نظريات المذهب في التوحيد، وكان حافزهم الاجتماعي إلى إلغاء القدر المفروض على الإنسان هو العدل. كان تاريخ المعتزلة حاضراً في أدق أفكارهم الفلسفية، لهذا لا يمكن تجاوزه عند دراسة هذه الأفكار.

ومن ناحية المصادر، فقد اعتمدنا على المصادر القديمة، أكثر من غيرها إلى حد ما، بسبب قربها الزمني من الحدث، فهناك من مؤلفيها من كان معاصراً للمعتزلة ومنهم من كان معتزلياً، وقد أخذ بنظر الاعتبار في أن يكون المصدر معادياً أومحابياً. وفي مقدمة هذه المصادر يأتي كتاب «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» لأبي الحسن الأشعري (ت.٩٤١ ميلادية ٣٢٤هـ).

على أن هذا المؤلف كان معتزلياً في بداية الأمر، ثم اعتزل شيخه أبي علي الجبائي (ت ٩١٦ ميلادية ٣٠٣ هـ) ليؤسس مذهباً معارضاً للاعتزال. ومع ذلك تمسك الأشعري بالحياد في نقل الرواية أو الفكرة نوعاً ما، عندما أرخ للفرق التي اختلف معها، حيث عكس آراء المعتزلة بشكل منطقي في كتابه هذا، قياساً بمؤرخين آخرين.

ثم يأتي من حيث الأهمية في مصادر البحث كتاب «الملّل والنِّحل» لأبي الفتح عبد الكريم الشهرستاني (ت. ١١٥٢ميلادية ٥٤٨هـ)، والذي بدوره قدم آراء جديرة بالاهتمام، ساعدت على تفسير كثير من آراء مفكري المعتزلة. وإضافة إلى عدد من المؤلفات الكلاسيكية الأخرى، سعينا إلى أخذ المختلف وترك المتشابه منها، كراهة للتكرار.

على الرغم من تحامل الشهرستاني ضد المعتزلة، وغيرهم من الفرق الأخرى من غير فرقته، كونه كان خصماً أشعرياً، إلا أنه لا يصل بتحامله إلى تحامل عبد القاهر البغدادي (ت. ١٠٣٧ ميلادية ٤٢٩هـ) في كتابه «الفرق بين الفرق». وقبله ابن الحسين الملطي (ت. ٩٨٧ ميلادية ٣٧٧هـ) في «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع».

ربما تأتي أشعرية أغلب المؤلفين في تاريخ الملل والنحل أنهم من الأشاعرة. ولا ندري، إذا ما كان فسح المجال أمامهم في التعبير عن آرائهم من قبل السلطات دوراً في هذا الاستحواذ. تعطي هذه المصادر، التي اصطلحنا عليها بالكلاسيكية الأساس الذي يستند عليه الباحث في دراسته، حيث اعتمد المؤلفون بشكل مباشر على كتب المعتزلة الأساسية، ككتب محمد بن الهذيل العلاف، وكتب إبراهيم بن سيار النظام وسواهما.

أما المصادر المعاصرة فعلى الرغم من كثرتها لكنها لم تتناول مسألة الوجود لدى المعتزلة بشكل مفصل، والأغلب منها اهتم بالسرد التاريخي مكتفياً بذكر فرق المعتزلة، وملخص عن آرائهم، دون التوقف عند دقائق آرائهم ومجالات فلسفتهم، ومن أهم الدراسات المعاصرة التي تميزت عن غيرها من الدراسات التقليدية عن فكر المعتزلة كان كتاب «المعتزلة» لزهدي جار الله، الذي صدر في نهاية الأربعينيات، وكتاب «فلاسفة الإسلام الأسبقين» للدكتور ألبير نصرى نادر، الذي صدر العام ١٩٥٠، فقد قدم المؤلفان المعتزلة كفلاسفة، واتسم بحث الثاني بالدقة في مسألة الوجود، ومسألة مقالاتهم بعملية المعرفة، على وجه الخصوص.

بعد فترة طويلة من غياب مثل هذه الدّراسات المعمقة جاء كتاب «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» للعلامة حسين مروة (اغتيل ١٩٨٧)، والذي صدر العام ١٩٧٨. اعتبر فكر المعتزلة كمقدمة لوجود فلسفة عربية إسلامية، ابتدأت بفلسفة أبي يعقوب الكندي «ت. ٨٧٣ ميلادية ٢٦٩ هـ».

كان حسين مروة قد شق طريقه إلى البحث في التراث الإسلامي من خلال دراسته في مدارس الحوزة الدينية بمدينة النجف في مقتبل حياته؛

والتي وفرت له قاعدة متينة في هذا المجال، ثم تكليفه من قبل حزبه الحزب الشيوعي اللبناني للبحث في الموضوع أعلاه، وقد استغرق البحث فيه نحو عشرة أعوام في جامعات الاتحاد السوفيتي[٥].

بطبيعة الحال، هناك دراسات عدة سبقت هاتين الدراستين إلى الوجود، مثل دراسة أحمد أمين (ت. ١٩٥٤)، التي صدرت تحت عنوان «ضحى الإسلام»، ودراسات علي سامي النشار (ت. ١٩٧٩) في تاريخ الفلسفة الإسلامية، وهادي أبو ريدة (ت. ١٩٩١)، في حياة وفكر إبراهيم النظام، وحسام الدِّين الآلوسي في الحوار بين الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم.

من أبرز المصادر غير العربية، التي توفرت، كان كتاب «تاريخ فلسفة الإسلام» لديبور، الذي قدم آراء المعتزلة في الوجود والعدم بشكل ملخص، ولكنه يسعى كغيره من المستشرقين إلى إبراز تبعية المعتزلة وكافة فلاسفة الإسلام إلى الفكر الفلسفي اليوناني، وهذا يعتبر من وجهة نظرنا تعطيلاً لإبداع المعتزلة الفلسفي والفكري، وكذلك غيرهم من فلاسفة الإسلام، مع القبول بالتأثير اليوناني. كذلك يأتي كتاب هانس ديبر «معمر بن عباد السلمي» كشف موثق لهذه الشخصية الاعتزالية الخطيرة. ويأتي من هذه المؤلفات ما هو بحثا في مصدر فكر المعتزلة أكثر مما هو بحث في فكر المعتزلة نفسه.

يأتي في مقدمة المصادر الاعتزالية المعتمدة كتاب شيخهم أبي الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط (ت. ٩١٢ ميلادية ٣٠٠ هـ) «الانتصار والرد على الملحد ابن الراوندي»، وهو عبارة عن نقد حاد لكتاب ابن الراوندي «فضيحة المعتزلة»، وربما لولا عداء ابن الراوندي للمعتزلة، وهو معتزلي

(٥) انظر: مروة، ولدت شيخاً وأموت طفلاً، سيرة ذاتية حاوره عباس بيضون، ص ١٢٤–١٢٥.

سابق، ما سجل الخياط مقالات شيوخه وأترابه من المفكرين، فقد وصلتنا بسبب هذا الكتاب، وكان رداً على كتاب الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) «فضيلة المعتزلة»[٦]. كذلك ما زالت المكتبة محتفظة بكتب قاضي القضاة عبد الجبار الهمداني (ت. ١٠٢٤ميلادية ٤١٥هـ) كـ «شرح الأُصول الخمسة»، و«المغني في التوحيد والعدل».

والكتب التي بحثت في تراجم المعتزلة، مثل «طبقات المعتزلة» و«المنية والأمل في شرح الملل والنحل» لأحمد بن يحيى المرتضى (ت. ١٤٣٧ ميلادية ٨٤١هـ)، و«فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» للقاضي عبد الجبار(ت. ١٠٢٥ ميلادية ٤١٥ هـ)، وأبي القاسم عبد البلخي (ت. ٩٣١ ميلادية ٣١٩ هـ)، والحاكم الجشمي (ت. ١٠٧١ ميلادية ٤٦٤هـ)، والكتاب لم يؤلف جماعياً بل جمعت مخطوطات ثلاثة كتب بين دفتين. ولا يفوتنا ذِكر كتاب ابن رشيد النّيسابوري (ت. ١٠٦٧ ميلادية ٤٦٠هـ) «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين».

إن البحث في مسألة الوجود عند المعتزلة، يعد من الدّراسات ذات الأولوية في الفكر المعتزلي بل وفي علم الكلام عامة، بما تنطوي عليه من أهمية في الكشف عن استقلالية هذه الفلسفة بتأكيد المسائل التي جاءت كإبداع لهم في هذا المجال، من دون إلغاء إنكار بالفلسفات الأخرى، وهي مما لا يخلو منه فكر إنساني. كذلك كشف الصراع الفكري داخل المذهب المعتزلي نفسه، وكان السعي إلى كشف الأفكار الأساسية التي حظيت باهتمام كل مفكر من مفكريهم، وتشخيص النظريات التي تميز فيها هذا المفكر عن غيره من المفكرين.

---

(٦) الخياط، كتاب الانتصار والرّد على ابن الرّاوندي الملحد، ص ١٠٣.

امتاز الفكر المعتزلي بازدواجية العناصر المادية والعناصر المثالية، فجاءت أهمية التركيز على كشف هذه الازدواجية دون استخدام المعيار المعروف؛ الذي طالما استخدم كثيراً في هذه المسألة، ألا وهو العلاقة بين المادة والوعي، أيهما الأصل وأيهما الفرع، أو أيهما أسبق من الآخر، على أن تكون الفلسفة إما مادية صرفة وإما مثالية صرفة، لأن استخدام مثل هذا المعيار يجعلنا في قطيعة مع العصر الذي تبلورت فيه تلك الأفكار الفلسفية. فعلى الرغم من أن المسألة الأساسية أو المركزية في فكر وفلسفة المعتزلة هي تحديد العلاقة بين الله والوجود، وهذا ما يعبر عنه المعيار اللينيني في الفلسفة.

لكنْ، ليس معنى هذا أن يكون هناك إيمان خالص بالله أو إيمان خالص بالتكوين الذاتي للوجود؛ بل هناك مَنْ جمع بين التكوينين عندما اعتبر العالم أزلياً، وأن العدم شيء من الأشياء مثلما ورد لدى بعض شيوخ المعتزلة. إن التَّداخل بين العناصر المادية والمثالية في الفلسفة الإسلامية بشكل شامل هو واقع لا يمكن نكرانه.

كذلك لا بد من الاعتراف بتنوع التَّأثر الفكري والفلسفي في المعتزلة، أي الاتجاهات الفلسفية. إلى جانب التأكيد على الترابط بين أفكارهم، وتوضيح ما جرى من تطور بين الفلاسفة وتلامذتهم.

لقد سعى المعتزلة إلى وحدة الوجود المادية، من خلال قولهم: إن الجواهر من مصدر واحد، وكذلك من قولهم بالتَّداخل بين أشياء الوجود بعضها بعضاً. ارتباطاً بهذه الوحدة تأتي مسألة الحركة التي لا تنفصل عن الأجسام المادية بمكان؛ مثلما ذهب إلى ذلك إبراهيم النظام. ولأهمية هذه الموضوعات نرى ضرورة إجراء تقييم جديد للفلسفة الإسلامية ومنها فلسفة الاعتزال، وأن يجري ذلك على ضوء دراسة هذه الفلسفة ارتباطاً بمكانتها التاريخية، وارتباطها بالدين

والفلسفات الأُخر، وأن لا تؤخذ خالصة دون مؤثر.

كذلك لا تؤخذ كتابع مقلد عديم الإبداع وكهامش من هوامش الفكر الأُخر. هذا من جهة ومن جهة ثانية أن يبحث في هذه الفلسفة بتأكيد بداياتها التاريخية ببداية التفلسف المعتزلي، وهذا ما أكدته هذه الدراسة بشكل مباشر من خلال نظريات المعتزلة الفلسفية حول الوجود بشكل عام.

إن أعمال أغلب الباحثين الذين سعوا إلى التمييز بين المرحلة الكلامية، والتي امتازت بالمجادلات والنقاشات الفقهية، ومرحلة الفلسفة الإسلامية، حيث اعتبرت هذه الأعمال نظريات المعتزلة ضمن المرحلة الكلامية على الرغم من أن المرحلتين مرتبطتان، فمرحلة الكلام هي الطريق إلى الفلسفة، وأن للمعتزلة رؤاهم الفلسفية التي لا تنكر.

عكست لنا آراء المؤرخين بأن الفكر المعتزلي قد مرَّ بمرحلتين: الأولى وكان التركيز فيها على الجانب الدِّيني والاجتماعي، وهي المرحلة التأسيسية، التي مثلها واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد. أما المرحلة الثَّانية، والتي كان التفلسف فيها واضحاً، كانت ممثلة بمحمد بن الهذيل العلاف وإبراهيم النظام وغيرهما، وقد تميزت هذه المرحلة بالتأليف أو التصنيف الفلسفي عن الوجود. لذا تعتبر المرحلة التي بدأها العلاف هي بداية الفلسفة الإسلامية، وهي لا تنفصل عن المرحلة الكلامية، وممثلوها لا يدعون بالكلاميين إذا كان معنى الكلام مقتصراً على المجادلات الفقهية، والذي يطلق عليه اسم اللاهوت في فلسفة القرون الوسطى الغربية.

من ناحية الاسم والمصطلح فإن تسمية المعتزلة، حسب تصور المؤرخين، كانت بين أمرين: الأول ما يتعلق بالاعتزال السياسي، الذي مارسته مجموعة من الصحابة خلال الخلاف بين الإمام علي بن أبي طالب(اغتيل ٦٦٠ ميلادية ٤٠هـ) وأمير الشام معاوية بن أبي سفيان

(ت.٦٧٩ ميلادية ٦٠هـ)، فقد اعتبر البعض هؤلاء المعتزلة هم أسلاف معتزلة الفكر والسياسة. الأمر الثاني يتعلق باعتزال واصل بن عطاء عن شيخه الحسن البصري (ت. ٧٢٨ ميلادية ١١٠هـ) في مسألة فقهية فكرية. لا يصمد الأمر الأول أمام الحجة التي تؤكد عدم العلاقة بين معتزلة السياسة ومعتزلة الفكر والفلسفة كما سلف ذلك.

أما الأمر الثاني فهو خروج أو انشقاق، لا اعتزال، لأن الاعتزال بمعناه الدَّقيق هو الاستقالة والانزواء، أي تعطيل النَّشاط، وواصل بن عطاء خرج أو اعتزل شيخه ولم يعتزل قضيته فقد ظل امتداداً لفكره وفقهه، مؤسساً لمذهب يُعد من أخطر المذاهب الفكرية والسياسية في تاريخ الإسلام فيما يخص مسألة التوحيد ومسألة العدل؛ وما تفرع عنهما من مقالات، ثم مسألة الإمامة، وما تبع هذه المسائل من فلسفة وفكر سياسي.

من هذا يأتي اسم المعتزلة تحصيل حاصل إشارة من الخصوم، مثله مثل اسم الخوارج، فإذا ما عاينا التسميتين نجدهما متقاربتين في المعنى والهدف، وهو الخروج وعدم الانسجام مع السائد من فكر أو سياسة، وبشأن التسمية أيضاً هناك مسألة جديرة بالذكر، نبه إليها صاحب «الحُور العين» وهي إنما عرفوا بالمعتزلة لقولهم بالمنزلة بين المنزلتين في أمر أهل الكبائر[٧].

كانت ثمار نشاط هذا المذهب واضحة في دعم التطور العلمي والفكري أيام خلافة عبد الله المأمون (ت. ٨٣٣ ميلادية ٢١٨هـ)؛ وذلك عندما ساد الفكر العقلي كفكر شبه رسمي للدولة، وتقدم نشاطهم في المناظرات والمجالس على غيرهم من الفِرق الأُخرى، وكان يجري تحت إشراف

---

(٧) الحميري، الحُور العين، ص ٢٥٨.

الخليفة المأمون نفسه، ووقوفهم ضد التيار الجبري النَّصي، ويوم كان يمثله الإمام أحمد بن حنبل (ت.٨٥٥ ميلادية ٢٤١هـ) الذي كان ذا حظوة ومنزلة لدى جعفر المتوكل (ت.٨٦١ ميلادية ٢٤٧هـ) في ما بعد، مع حذر الإمام مِن السلطة، واستخدام الخليفة لأهل الحديث في مقارعة المعتزلة .

إن الاعتزال كمصطلح لمذهب له منهجه الفكري الساعي إلى تحرير الإنسان من قيود القدر؛ لا يمت بصلة لجوهر معنى التَّسمية، وبقياسات المنطق يظهر التناقض بين الاسم والمسمى، كما هو بين اللَّفظ والمعنى، وما هو جدير بالإشارة أن العديد من تسميات المذاهب والفرق الإسلامية تدل على الافراد لا على الأفكار والمبادئ، فيصبح المذهب أو الفرقة مجموعة أفراد لا منظومة أفكار ومبادئ اجتمع حولها الأفراد؛ حيث العلاقة بينهم عند نشوء الفرق أو المذاهب. من هذا المنطلق سعينا إلى تجنب استخدام عبارة أصحاب أو أتباع فلان، كما يقال الهذيلية أصحاب الهذيل العلاف، والخياطية أصحاب الخياط وهكذا دواليك.

على الرغم من الخطأ التاريخي في الاسم والمصطلح، وإمكانية التصرف بمدلول كلمة الاعتزال من قبل المناوئين لهذا المذهب، كاعتزال الدين أوالحق، أو يفهم بأنه الاستقالة والانزواء، ففي هذه اللحظة لا يمكننا تجاوز المتعارف عليه، لأن الأمر مرتبط بعملية شاملة لإعادة كتابة التاريخ الذي يهم بالدَّعوة لها بين الحين والآخر عدد من الباحثين والمؤرخين، لكنّ مِن دون جدى، فالتَّاريخ كُتب ورسخ في الذاكرة، ولا أراها ناجحة في هذا الأمر بالذات. عندما يختص الأمر في المعتزلة، فالتاريخ يحفظ لهذا المذهب تسميات أُخر ذات صلة بدعوتهم ومقالاتهم كالموحدة والعدلية وغيرها، كمجال لوضع التسمية التي تعبرعن المشترك بين فروع المذهب المختلفة.

فهم لم يعتزلوا الناس والسياسة بل اشتركوا في الثورات، وكذلك لم يعتزلوا الفكر والدين، لكنهم اعتزلوا فكرة ممثلة بالحسن البصري، من هذا المنطلق ظلت تسمية المعتزلة تلاحقهم مثلما أنهم رفضوا القدر، ومع ذلك سموا بالقدرية. ويعلل المستشرق الإيطالي كرلو نللينو (ت ١٩٣٩) هذه التسمية «لفقر المعجم العقيدي عند المسلمين في تلك الآونة المبكرة»[٨].

بطبيعة الحال، كانت التسمية بالقدرية مناسبة لوضع الأحاديث النَّبوية في الطعن على المعتزلة؛ مثل: «القدرية مجوس هذه الأمة»، و«القدرية خُصماء الله في القدر»[٩]. معلوم أن الاسم يناسب مقالة الجبرية لا القدرية، بينما المعتزلة كانوا من نفاة القدر لا أثباته، ولو كان إطلاق الاسم صحيحاً ومطابقاً للمسمى لما ظهرت مثل تلك الأحاديث، وعلى العموم استغلت تلك التسمية، مِن البعض، للتشويه والإساءة.

إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه: هل بالإمكان أن يعرف هذا المذهب بغير هذا الاسم، الذي تمتد جذوره إلى عمق اثني عشر قرناً ويزيد، أم يبقى الأمر خطأً شائعاً خيراً من صحيح ضائع؟ وحسماً للأمر نرى المعتزلة قد رضوا بهذا الاسم وأقروه بعد تأويله[١٠]. ويحسم محمد بن يزداد الأصبهاني في كتاب «المصابيح»، الذي لم نعثر عليه الأمر في قبول التَّسمية قائلاً: «إن كلَّ أرباب المذاهب نفوا عن أنفسهم الألقاب إلا المعتزلة، فإنهم تبجحوا به، وجعلوا ذلك علماً لَمَن يتمسك بالعدل والتَّوحيد، واحتُج في ذلك إنه تعالى ما ذكره إلا في الاعتزال الشَّر... وذكر أن المعتزلة هم المقتصدة،

(٨) المحاسبي، العقل وفهم القرآن، مقدمة المحقق حسين القوتلي، ص ١٣ عن كتاب بحوث في المعتزلة ١٧٣- ٢١٠.

(٩) الشَّهرستاني، الملل والنحل ١ ص ٤٣.

(١٠) انظر: البلخي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١١٥.

فاعتزلت الافراط والتَّقصير، وسلكت طريق الأدلة»[١١].

في الختام أقدم شكري للباحث والأكاديمي السُّوري طيب تزيني على ملاحظاته المجزية عند الشروع في التأليف، وإلى الأديب العراقي عارف علوان على عونه في نشر الكتاب بطبعته الأولى.

آذار (مارس) ١٩٩٣

(١١) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٦٥.

مقدمة الطبعة الثَّانية

في زمن التَّدهور الفكري والروحي لا بدّ للإنسان من إلقاء نظرة إلى ما وراء زمنه باتجاه الماضي؛ سيجد حتماً ما يسره، وما يدفعه إلى الأمل والتفاؤل في الأرض، أرض العراق مثلاً حيث ظهر الاعتزال. في أحوال الحاضر غير المسرة يبرز المعتزلة كفِرقة فكرية جالت وصالت على أرض بغداد والبصرة، وكانت البداية مناظرة في الموقف من أصحاب الذنوب، أو الكبائر، بالبصرة، ثم تدرج الجدل أو الحوار إلى الكون بأسره، إلى مسألة نفي الصفات عن الذات الإلهية، إلى مسألة خلق القرآن، وإلى نفي القدر، ومسؤولية الناس، حكاماً ومحكومين، عن مفاسدهم ومظالمهم.

الكتاب الذي بين يدي القارئ كُتب قبل حوالى عشرين عاماً (١٩٩٠-١٩٩١)، كأطروحة أكاديمية لنيل درجة الدكتوراه مِن جامعة صوفيا - قسم الفلسفة، وكان الدفاع عنها في ١٣ حزيران (يونيو) ١٩٩١، وظل منتظراً حتى صدرت طبعته الأولى (١٩٩٤) بالعربية، وبين ذلك الزَّمن والزَّمن الذي نحن فيه (٢٠٠٧) تجددت أحداث، ونجحت انقلابات في الفكر والسياسة، وبالتَّالي اهتزت قناعات وأعيد النَّظر بالمواقف والآراء.

بطبيعة الحال، كلما انتهى المرء من قراءة كتاب زاد افتقاره لكتاب آخر، فإن طالب المعرفة مثل الشارب من ماء البحر يزداد ظمأً على ظمأٍ.

وأنا أُراجع الكتاب، لإعداد طبعته الثَّانية عن دار «المدى» (٢٠٠٨) وجدت الهوة بين ما كنت وكتبت وفي ما أنا عليه الآن. فقد صدرت لي بعده جملة من الكتب قادني البحث فيها إلى تصحيح رأي وتصويب رواية وتعديل موقف، لهذا ألحقت الكتاب بكتاب «معتزلة البصرة وبغداد» (١٩٩٧ و١٩٩٩ و٢٠١١ و٢٠١٢) سدّ الكثير مما نقص فيه، مثل التعرض لحياة وتراجم شيوخ المعتزلة وملابسات مقالاتهم، وما كانوا عليه مع السُّلطة أو بينهم البين ومقالاتهم جميعاً بالتفصيل.

وأنا أقرأ الكتاب «مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة» مرة أخرى، لإعداده لهذه الطبعة الجديدة، وجدت من الأسلم، ومن الأمانة أن أتركه على ما هو عليه قدر الإمكان، مع التغيير في عدد من النَّواحي، لغوية أو ما يخص المصادر، ففي وقتها كنت منسجماً مع ما جاء فيه من وصف المعتزلة بالثَّوريين الخُلص الطَّاهرين، والمناضلين الطَّبقيين، وأنهم ناشدو العدالة بأسسها «الليبرالية»، مثلما حلمنا بها لزماننا لا لزمانهم.

كنت في وقتها نحيت منحى المستشرق الروسي، الفلسطيني الأصل، بندلي جوزي (ت. ١٩٤٦) وكتابه «الحركات الفكرية في الإسلام» في اعتباره للقرامطة حزباً اشتراكياً أو شيوعياً، وأنهم نهجوا النهج الماركسي اللينيني قبل ظهوره بأكثر من ألف عام.

كنت في الكتاب منساقاً إلى مفاهيم العصر، والتأسيس الفكري الثوري مثلما نراه، الذي لا أتحرج من ذكر فضله في تملكي الجرأة على الدُّخول إلى عالم البحث، في هذا المضمار، وتجاوز ما نشأنا عليه من خضوع للمحذورات، وهو الفكر نفسه الذي جرأنا أيضاً على تجاوزه لصالح البحث والتعقل في ما نقرأ ونكتب.

بهذا وجدت نفسي قادراً على النظر لبندلي جوزي أو العلامة الموسوعي حسين مروة (اغتيل ١٩٨٧) أنهما أبناء زمانيهما، وما عاد التقسيم الطبقي التاريخي المادي ولا المسألة الأساسية في الفلسفة خارج دائرة النقد والمراجعة.

بل توصلت إلى اتخاذ منهج اللامنهج الفكري في البحث والدراسة، لكني وجدت نفسي مرهوناً إلى المعلومة أو الرواية أو الواقعة التاريخية، فهي الوحيدة التي تشخص لي المسار البحثي، الرواية التي تقول لك: إن القرامطة كانوا أصحاب ثورة وتحقيق عدالة في جانب وقتلة وأشداء واستبداديين وشقاة في جوانب، وكذلك الرواية تقول لك: إن المعتزلة كانوا دعاة عدل وتحرير من هيمنة النُّصوص، وفي جانب آخر كانوا يتجاوزون على حرية الفكر والرأي، ويعضدون الاستبداد.

لكن، كلُّ ما توافر من الرّوايات، حول المعتزلة، يجعلنا نثق بأنها الفِرقة التي نحتاج إلى بعثها من جديد، ذلك للموازنة في الاتكاء على الماضي، إذا كان لا بد من النَّاحية النَّفسية والثَّقافية من مناجاة ذلك الماضي واستحضاره؛ كي يقابل الجانب الآخر من الماضي، والذي يعتاش عليه طائفيون وطُلاب سلطة مِن الجماعات الدِّينية السِّياسية.

أخذ الاتكاء على الماضي نهجاً لاستلاب العقل، وإشاعة القتل، وتدمير الإنسان، وهذا ما تفعله الأصولية بشراهة على مختلف طوائفها. لذا أجد في مقالات المعتزلة فيضاً من التطور الفكري والتقدم العقلي.

لا أتردد في القول: إن البصرة، التي هي حالياً، شبيهة بمدينة من مدن أفريقيا في مجاهل تشاد أو الصُّومال، لو استمرت فيها مناظرات المعتزلة وأفكارهم لتقدمت تلك المدينة إلى إنتاج أرقى أدوات المعرفة

التقنية الصّناعية اليوم، ولكان المكبيوتر يظهر بها قبل ظهوره في طوكيو، أو أي مكان آخر من أمكنة العالم الصَّناعي المتمدن.

أنقل هنا نصاً كتبته في فصل من فصول كتاب «المباح واللامباح» (بوسطن: دار مهجر ٢٠٠٥)، وفي «إسلام بلا مذاهب وطروس أُخر» (بيروت-دبي: دار مدارك ٢٠١١)، أشار إلى تقدم المعتزلة في الجدل عن جاذبية الأرض، وشكلها أو هيئتها، عندما استخدموا التفاحة في أمثلتهم، والتي ارتبطت في ما بعد بالإنكليزي إسحق نيوتن (ت. ١٧٢٧).

هنا لا ألوي أعناق الحقائق وأقول: إن الأخير خطفها من معتزلتنا، على أن تاريخنا، حسب دعوى الكثيرين، محتكر لإنتاج البدايات مِن فكر وعلم، بقدر ما أن الإشارة تجدر إلى قدرة ماضي منطقتنا على الإبداع وقدرة حاضرها على الخراب. لقد صان الغربيون تفاحة نيوتن ليخرجوا، بدلالة ما توصل صاحبهم إلى اكتشاف، مِن عالم الأرض إلى عالم الفضاء، وأكلنا نحن تفاحة معتزلتنا، مثلنا مثل ما نقل عن أكلة الآلهة مِن قِبل عبادها.

عرف المعتزلة الجاذبية أو السُّقوط بالهُويّ، فينقل عن شيخ المعتزلة البغداديين أبي القاسم الكعبي أو البلخي (ت. ٣١٩ هـ) أنه قال في «عيون المسائل»، الذي لم يصل إلينا: «لو أن رجلاً قبض على تفاحة (لا حظ كلمة التُّفاحة) في الهواء بإصبعه، ثم باعد إصبعه عنها تهوي إلى الأرض»[١٢].

كان سبب سقوطها، حسب البلخي، إبعاد المؤثر عنها أي الإصبع الماسك لها، فهو مولد ذهابها إلى الأرض. وحسب ما تقدم لا تأثير لجاذبية الأرض على الأجسام. خلافاً للرأي السَّابق ذهب البصريون، منهم أبو هاشم الجبائي (ت. ٣٢٣هـ) إلى فكرة السقوط بفعل ثقل الجسم، فقالوا:

(١٢) النيسابوري، مسائل في الخلاف، ص٢٠٧.

«إن المولد للهويّ ما فيه من الثقل، يدل على ذلك أن الهويّ يقع بحسب ثقله، حتى إذا كانت ريشة، فارق في حالها الهويّ حال التفاحة، وإن كان رفع اليد لا يختلف، على أن تنحيّه عنها، ليس لها بالتوليد في جهة الاختصاص، ما ليس بغيرها»[١٣].

حسب البصريين تسكن التفاحة في الجو، بعد انفكاكها عن الماسك أولاً، ثم يتولد فعل سقوطها ثانياً. لم يشر النّيسابوري، صاحب كتاب مسائل الخلاف، وهو من المعتزلة أيضاً، إلى مكان مناظرات المتكلمين حول سقوط الأجسام، هل كان تحت ظل شجرة التفاح مثلاً أم مجرد تخيل؟ أما نيوتن فورد أنه شاهد سقوط التّفاحة بفعل ثقلها وهو تحت ظل شجرتها، لذا عرفت بتفاحة نيوتن، التي قادته إلى اكتشاف قوانين الجاذبية (١٦٨٧).

كانت هناك إرهاصات في آراء المتكلمين نحو اكتشاف قوانين الجذب. فإن ألغى البغداديون فكرة الهويّ، أكدها البصريون بالقول: «قد عرفنا أن هويّ الجسم الثقيل إنما يقف على الثقل، فمتى كان أثقل كان هويّه أسرع، ومتى كان الثقل أقل كان الهويّ أبطأ، فيجب أن يكون الهويّ حادثاً عن الثقل، لأنه بحسبه يحصل»[١٤].

أحسب أن المعتزلة، في تقدم، قد تجاوزوا الإرهاص نحو اكتشاف الجاذبية إلى كشفها تماماً بقولهم: «إن الحركة لو ولدت حركة أخرى يوجب أن يذهب الجسم إذا رميناه صعداً أبداً، كذلك وأن لا يتراجع»[١٥].

---

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) المصدر نفسه، ص٢٠٥.

(١٥) المصدر نفسه.

إن فحوى القول الآنف يشير إلى أن حركة الإصبع، التي دفعت التّفاحة إلى السُّقوط، لولا عامل الثّقل لتدفع بها إلى الأعلى، وليس بالضرورة أن يندفع إلى الأسفل. لكنَّ منهم مَنْ فسر حدوث السقوط بإزاحة الهواء وضغطه على الجسم من الأعلى.

أشار البصريون، في مكان آخر، إلى إمكانية وقوف الجسم في الجو، في حال التأثير على ثقله، فيمنع من السقوط لبرهة من الزمن. ورد ذلك بقول أبي هاشم الجبائي: «إن الجسم الذي فيه ثقل، إذا فعل فيه اعتمادات مجتلبة فإن بعضها يكافي اللازم، ولا يولد ويتولد عن الباقي مثله ويبطل الأول، ثم الذي يولد منه قدرٌ من اللازم، فيقف في الجو في ذلك الوقت، ثم يتراجع بما فيه من ثقل»[١٦].

حين نفى البغداديون مقالة سكون الجسم في الجو ردَّ البصريون ذلك إلى المشيئة الإلهية؛ فقالوا: «إن يفعل الله تعالى فيه أكثر مما يتولد من الهويّ عن ثقله، فيبقى ساكناً في الجو»[١٧]. وقالوا أيضاً: «لو قدرنا أن الله تعالى أفنى الجسم المماس لهذه التفاحة لكانت التفاحة تهوي، فيجب أن يقول: إن الفناء يؤكد الهوي (السقوط بفعل الجذب)»[١٨].

بحث المعتزلة أيضاً عوارض السقوط، فقالوا: «إن توالي الحركات ممكن في الثقيل والخفيف، ولكنْ إذا رمينا جسماً خفيفاً فإنه لا تكون حركته في السّرعة كحركته إذا كان ثقيلاً، فلا بد أن يكون ما يعرض في الجو من العوارض يمنع الخفيف من الحركة ما لا يمنع الثقيل، فمتوالي

(١٦) المصدر نفسه، ص٢٠٦.

(١٧) المصدر نفسه، ص١٩٥.

(١٨) المصدر نفسه، ص٢٠٨.

الحركات في الجو في الثقيل أمكن منه في الخفيف»[١٩].

ما تقدم من أفكار، وما يجمع معها من مسألة نفي القدر، وآراء متقدمة في الإمامة، وخلق القرآن لإعطاء العقل فرصة التقدم من دون كوابح قدسية النص لجديرة أن تبعث من جديد، وذلك، مثلما سلفت الإشارة، للموازنة مع هذا الاستلاب الجاري، الذي أوصل أطباء يتحولون إلى انتحاريين، ومهندسين يتحولون إلى أئمة للخرافة والشَّعوذة.

تموز (يوليو) ٢٠٠٧

---

(١٩) المصدر نفسه، ص٢٠٠.

مقدمة الطَّبعة الثَّالثة

بعد نفوذ طبعة الكتاب الثَّانية، والصَّادرة عن دار المدى (٢٠٠٨)، هيأتُ الطَّبعة الثَّالثَّة، بإضافات تسد النَّواقص وتصحح الأخطاء التي شابت الطَّبعتين الأولى والثَّانية؛ وليس لي تفسير الاقبال على الكتاب أكثر مِن أهمية وجاذبية موضوعه، وهو «مذهب المعتزلة»، فما زالت مقالات هذه الجماعة، التي وصلتنا مِن الزَّمن الغابر، تثير الجدل، وتجد مَن يتحمس لها، حتى ظهر مَن يفكر بإعادتها كتنظيم «حزبي».

اعترض على هذه الفكرة مِن الأساس، على ظن مني أن أي مقالة أو عقيدة أو فكرة ثقافية وحضارية إذا ما تحولت إلى حزب سياسي فهو كفيل بتدميرها، فما أضعف الماركسية كفلسفة اقتصادية واتجاه ثقافي مثل اخفاق الأحزاب السياسية في تقديمها، أو الحفاظ عليها بتجميدها، وقد وصلت بها إلى السُّلطة حتى أوقفتها عن التطور أو التجديد، أي تحولت إلى دين يدان به.

كذلك أن الدِّين نفسه قد عصفت به السياسة والحزبية، عندما تحول إلى جماعات ترفعه شعاراً، ومِن الدين تأتي محنة المذهب مع الحزبية والسياسة. لكلِّ هذا أقول: لو أُبعدت النَّظريات الفكرية عن تنظيم الجماعات سياسياً، فإذا كان طموح الأحزاب السياسية هي السلطة فمعنى هذا ستفرض تلك الفكرة عن بسوط السُّلطة، وتسقط بسقوطها، وستنتهي عند هذا الأفق. فحتى اليوم مازال خصوم المعتزلة يشهرون بما فعله

الخليفة عبد الله المأمون (ت ٨٣١ ميلادية ٢١٨ هـ)، عندما فرض مقالة المعتزلة في خلق القرآن فرضاً.

بدا لي أن اتخاذ المأمون للاعتزال لم يكن بدافع الاقتناع بها بشكل مجرد، قصدي بلا تأثير سياسي، معلوم أن والده هارون الرَّشيد (ت. ٨٠٩ ميلادية ١٩٨ هـ)، بعد نكبة البرامكة (٨٠٣ ميلادية ١٨٧ هـ)، قد شتت شمل المتكلمين، وأبرزهم المعتزلة، وصعدت حظوط أهل الحديث، وهم الطرف الضد منهم، وبعد الحرب مع أخيه الأمين (قُتل. ٨١٣ ميلادية ١٩٨ هـ)، وما حصل ببغداد مِن فوضى وكثرة المطاوعة (جماعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، عاد إلى بغداد بعد أن نقل ولاية العهد إلى شخصية علوية، وحاول التخلص مِن الإرث العباسي والأموي، في قضية الخلافة، مع وجود المعتزلة إلى جانبه عندما كان بخراسان والياً، لذا اتخذ الاعتزال كعقيدة وثقافة للدولة، وأشهر ذلك بإعلان مسألة خلق القرآن. بمعنى هناك سبب سياسي وراء هذا الموقف.

في هذه الطبعة، وإن لم نتوقف عند المأمون واتخاذه الاعتزال، إلا أننا وجدنا السبب أو الدافع الذي اخرج جعفر المتوكل (قُتل ٨٦١ ميلادية ٢٤٧ هـ) عن مسار عمه ووالده وأخيه ليقدم نفسه نصيراً لأهل الحديث وعدواً للاعتزال، وبقية المذاهب الفكرية منها أو الدِّينية، فعلى ما يبدو لم يكن عقائدياً بقدر ما كان غضباً شخصياً تحول إلى موقف سياسي وفكري، فقد وجدنا أحد رموز المعتزلة، وهو القاضي عبد الجبار الهمداني (ت ١٠٢٥ ميلادية ٤١٥ هـ) يشير إلى سبب هذا التَّحول «لما بينه وبين أخيه الواثق مِن العداوة»[٢٠]، وبعد الاطلاع على حياة المتوكل في ظل خلافة أخيه

---

(٢٠) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٢٧.

تجده كان مقصياً ومهاناً، ويتوسط الوزراء والوجهاء بطلب رضاء أخيه عنه، وبعد الوصول إلى الخلافة، ليس عن طريق أخيه بل قدمه أهل الحل والعقد حينها، قد بطش بكلّ الشخصيات التي كان لها دور في خلافة أخيه، ويأتي في مقدمتهم وجهاء الاعتزال.

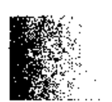
القصد مِن هذا، لا نحمل الحوادث أكثر مما يلزم، ونبني للمتوكل مجداً دينياً لأنه اضطهد المعتزلة وجار على أهل الذمة والعلويين معاً. إن المطلع على تفاصيل حياة المتوكل، عبر سيرته أو ترجمته الشخصية، سيجد في الأمر غير ما قُدم به مِن أنه ثأر للدين ونصر أهل الحديث ديانة لا سياسة أو غير ذلك، لأن طبع الرجل العام كان مخالفاً تماماً لأهل الحديث، فكان مِن أكثر الخلفاء ميلاً للهو والطرب والشَّراب وإظهار الترف ببناء القصور واتخاذ الجواري. هنا نقف أمام عاطفة شخصية قد قلبت مسار الدَّولة، وتأتي نازعة أخرى تعيدها وهكذا. هذا مما اضفناه في طبعة الكتاب الثَّالثة.

إذا كان الماضي بتشدده الديني وتعصبه، أو مَن نشط لاحياء الدِّين النَّقي، مثلما يفعل اليوم الأصوليون، جاذباً للعقول والأفئدة، فإن الجانب الآخر من الماضي المتمثل بقوى أهل الرأي ومقدمي العقل على النَّص مازال جاذباً، فرايتا الماضي الغابر مرفوعتان متقابلتان، لهذا لاتبدو الكتابة عن المعتزلة، وإعادة انتاج مقالاتهم ترفاً فكرياً أو ثقافياً، بقدر ما يدخل في صميم المواجهة.

ختاماً، شمل الكتاب تأسيس المعتزلة والمقدمات الاجتماعية والسياسية والفكرية ونظرياتهم في الوجود والحياة، أما حيوات أصحابها وما نقص في هذا الكتاب فقد تم سده في كتاب «معتزلة البصرة وبغداد»، وإذا لم

أتبسط كثيراً في إحدى أهم مقالاتهم «خلق القرآن» سُد النَّقص في كتاب «جدل التَّنزيل ومسألة خلق القرآن»، والكتب الثَّلاثة صدرت بطبعاتها الجديدات عن الدَّار نفسها «مدارك».

شباط (فبراير) ٢٠١٥



الفصل الأول

نشوء المعتزلة

مقدمات اجتماعية

مقدمات فكرية

نبذة تاريخية

مقدمات اجتماعية

ظهر الإسلام بالجزيرة العربية العـام (٦١٠ ميلادية) كديانة يألف العرب جوانب منها، وليست بعيدة عن ملتي اليهود والنَّصارى، المعروفتين والموجودتين، آنذاك، بالديار الحجازية، حيث مكة والمدينة. فهم أي العرب كانوا يدركون وحدانية الله تعالى، إلا أنهم كانوا يختلفون في مسألة النّبوة. هذا ما أشار إليه أبو سفيان صخر بن حرب (ت ٣٠-٣٤ هـ) إلى النبي محمد عند فتح مكة، ووجوب اشهار إسلامه، وهو من الطُلقاء، أي المعفو عنهم، بشرط إسلامهم.

قال للنبي عندما نطق بشهادة لا إله إلا الله، وأُمر النطق بشهادة النبوة: «بأبي أنت وأمي ما أوصلك وما أحلمك وأكرمك! أما هذه ففي النفس منها شيء!»[1]. وعلى رواية «جعل يمتنع من أن يقول: وإنك رسول الله»[2]. وكذلك يروى أن أبا طالب عبد مناف، عم النبي، استغرب عندما قال له صاحب الدير، وكان ابن أخيه محمد بن عبد الله بصحبته إلى الشَّام وهو صغير، بأنه سيكون نبياً يأتيه الخبر من السَّماء: «سبحان الله! الله أجلُّ مما تقول»[3].

---

(١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك ٢ ص١٥٧.

(٢) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي٢ ص ٥٩.

(٣) الحلبي، السيرة الحلبية في سيرة المأمون إنسان العيون ١ ص ١٩٢.

وإذا دللنا بعبارتي أبي سفيان وأبي طالب على أن قريشاً لم تألف النبوة، فإن آخرين ◄

مع أن النبي أبلغهم بنبوته من دون إشارة إلى سلطة أو مُلك عليهم. قال لوجهاء قريش: «ما أدري ما تقولون؟ ما جئتكم بما جئتكم به لطلب أموالكم، ولا الشرف فيكم، ولا الملك عليكم. ولكن الله بعثني إليكم رسولاً، وأنزل عليَّ كتاباً، وأمرني أن أكون لكم بشيراً ونذيراً، فبلغتكم رسالة ربي، ونصحت لكم، فإن تقبلوا مني ما جئتكم به فهو حظكم من الدنيا والآخرة، وإن تردوا عليَّ أصبر لأمر الله حتى يحكم الله بيني وبينكم»(٤).

في تلك الفترة كانت الجزيرة العربية تعيش صراعات قبلية حادة، والسمة العامة للحياة السياسية هي اللامركزية القبلية، والمجتمع آنذاك تتمركز روابطه حول رابطة الدم مع التعصب الشديد لهذه الرابطة، وأغلب الخلافات كانت تحل بالحروب التي يفرزها الظلم الاجتماعي بسيطرة قبيلة على أخرى، إلا مكة فكانت على نحو آخر من المدنية قياساً بما حولها من بداوة، وإنها نهجت اجتماعياً منهج التشاور في ما عُرف بدار الندوة. والرواية الآنفة الذكر أشارت إلى ما يتعلق بتراث الحجاز، فهو المنطقة التي لم تألف المُلك ولا الرئاسة، فلا مكة ولا المدينة بما فيها من يهود ومسيحيون وأحناف ومقدسو أوثان يألفون المُلك. بل كانت لهم مجالس وندوات يحتكمون إليها، ولديهم ليبرالية دينية، لا تمنع مَنْ يريد أن يتعبد بدينه، فهناك كانت اليهودية والمسيحية والمجوسية.

بمجيء الإسلام تحول مظهر الولاء مِن القبلي إلى الديني، وذلك

◄ وبينهم الرُّصافي أخذها مدللاً على أن الله أجل من أن يبعث بشراً، عندما يقول معلقاً على الرُّواية: «إذ لا ريب أن الله أعظم وأجل مِن أن يعمد إلى إنسان فيرسله إلى النَّاس ليخبرهم عنه بما يُريد، فإن هذا لا يُليق بذاته الفعالة المُطلقة، ولا بوجوده الكلي السَّرمدي اللنهائي»(الرُّصافي، الشَّخصية المحمدية، ص ١٨٣).

(٤) ابن إسحاق، السيرة النبوية، ص ١٧٩.

بظهور الإسلام، مع البقاء على العصبية القبلية، لكنّ تحت راية الدِّين، فالمقاتلون كانوا ينتظمون على حسب قبائلهم، كذلك جرت النّزاعات على هذا الأساس. كانت قريش تعرف التوحيد، قبل الإسلام، فالاحناف منهم مجموعة من النُساك كانوا يدعون، حسب ما تناقلته الروايات، إلى ديانه نبي الله إبراهيم الحنيفية، متأثرين بالديانة المسيحية واليهودية كديانات توحيدية، وأبرز هؤلاء: زيد بن عمرو بن نفيل، ورقة بن نوفل، وأمية بن الصلت، وزهير بن أبي سلمى الشاعر. كذلك عدَّ بعض المؤرخين أبا ذر الغفاري واحداً منهم. وبما أن هؤلاء الأحناف كانوا يرفضون عبادة الأصنام، ويدعون إلى الله الواحد، لذلك كان لقاؤهم بالنبي محمد أيسر لقاء، وكأن ظاهرة التحنف كانت إنذاراً بظهورالإسلام. «وخلال القرنين الخامس والسادس الميلاديين كان يسود مجتمعات شبه الجزيرة نظام الترابط القبلي، الذي يقسم السكان إلى وحدات من القبائل ينظم كل وحدة منها رابط النسب ورابط التحالف أحياناً»[٥].

لقد تبدل هذا الترابط القبلي، بمظهر في الأقل، إلى ولاء يأخذ مشروعيته من التعاليم الدينية، فالغزو الذي كانت تقوم به القبائل العربية بعضها ضد البعض الآخر توجه ضد شعوب أخرى، «والإسلام أعطى تلك الغارات طابع الجهاد الشرعي»[٦]، لغرض نشر راية الإسلام، على اعتبار أنها راية عالمية وليست خاصة بالعرب.

انتصرت الدعوة الإسلامية، بعد جهاد سري وعلني دام سنوات عديدة (٦١٠-٦٣٢ ميلادية)، حيث فترة الدعوة السرية في مكة وعلنيتها في المدينة المنورة حتى وفاة النبي محمد (٦٣٢ ميلادية ١١ هـ). وبعد

(٥) مروة النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ١ص ١٧٨-١٧٩.

(٦) بشير، توازن التناقضات، ص ١٢٠.

استقرار الإسلام بالجزيرة العربية، وكثرة صفوفه، أصبح يمثل القوة الأولى بالمنطقة بلا منازع من كيان قبلي أو أية سلطة أخرى. ثم بدأ بمحاولة الانتشار إلى خارج نطاق الجزيرة، حيث جهز الرسول حملة إلى فلسطين بقيادة أُسامة بن زيد (ت. ٥٤ هـ)، وهي الأولى من نوعها، التي تجهز إلى خارج الجزيرة. لم يتم أمر هذه الحملة بسبب مرض الرسول ثم وفاته، وانشغال المسلمين بالحروب التي سميت بـ «الردة»، سميت بذلك على اعتبار أن القوم تراجعوا عن الإسلام، بينما الأمر، حسب الرِّوايات كان مجرد الامتناع عن دفع الزكاة والأموال للخلافة القرشية، بعد وفاة النبي، وهو بمثابة العروة الوثقى التي يتمسك بها الجميع.

نجد في هذا الحديث إشارة واضحة إلى أن تلك الحرب كانت بسبب الزَّكاة، وأنها على ما يبدو قد نوقشت في وقتها وما بعده، تقول الرواية: «لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم واستخلف أبو بكر ، قال عمر بن الخطاب لأبي بكر: كيف تُقاتل النَّاس، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أُمرتُ أن أقاتل النَّاس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمَن قال: لا إله إلا الله فقد عُصم مني ماله ونفسه إلا بحقِّه، وحسابه على الله؟ فقال أبو بكر: والله! لأقاتلنَّ مَن فرق بين الصَّلاة والزَّكاة، فإن الزَّكاة حق المال، والله لو منعوني عِقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعه. فقال عمر بن الخطاب: فوالله! ما هو إلا أن رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال، فعرفتُ أنه حقٌّ»[٧].

قيل أبرز الأسباب الرَّئيسية لهذه الردة هي استحواذ قريش على السلطة، ولهذا دبت الخلافات بين المسلمين بدءاً من دفن جثمان الرسول،

(٧) الكتب السِّتة، صحيح مسلم، ص ٦٨٤ كتاب الإيمان، حديث رقم: ١٢٤ باب الأمر بقتال النَّاس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله.

هل يكون في المدينة أم في مكة. ثم الخلاف الأكبر على الإمامة والذي حسمه عمر بن الخطاب بمبايعته لأبي بكر الصديق (ت. ٦٣٢ ميلادية ١١هـ). من الأحاديث التي رويت في وجوب الخلافة أو الإمامة بقريش لا في غيرها من بطون العرب وأحيائهم: «الأئمة من قريش»[٨]. بينما هناك مَنْ روى أحاديث منافية، مثل: «أيها الناس اتقوا الله واسمعوا وأطيعوا، وإن أُمِّر عليكم حبشي أجدع فاسمعوا له وأطيعوا» [٩]. ولهذا تصدعت وحدة المسلمين بعد أن كانت متماسكة شكلياً بوجود النبي. ومن هذا الخلاف نبعت الخلافات الأخرى، التي انتهت بقتل ثلاثة خلفاء راشدين:

عمر بن الخطاب (اغتيل ٦٤٣ ميلادية ٢٣هـ)، والذي قتله أبو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة، وكان المبرر المعروف في هذه الحادثة هو قرار عمر بطرد غلام المغيرة من المدينة، بينما هناك آراء ترى أن السبب يكمن في نتائج فتوح بلاد فارس، فقد جاء في الرِّواية: «لما قدم سبي نهاوند المدينة جعل أبو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة لا يلقى منهم صغيرًا إلا مسح رأسه وبكى، وقال له: أكل عمر كبدي! وكان من نهاوند، فأسرته الرّوم، وأسره المسلمون مِن الرّوم، فنُسب حيث سُبيَ. وكان المسلمون يسمون فتح نهاوند فتح الفتوح، لأنه لم يكن للفرس بعده اجتماع، وملك المسلمون بلادهم»[١٠]. و قد يُضاف إلى عدم قبول الخليفة عمر مِن اعفاء القاتل مِن الخراج وكان في اليوم درهمان، وقيل أكثر مِن ذلك،

(٨) النوبختي، فرق الشيعة، ص ١٠. الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص٨. .إن أبا حنيفة قال خلافاً لما يُعتقد ويشاع من أنه ضد حصر الإمام بقريش، قال: «لا يجوز أن يكون الإمام إلا رجلاً من قريش» (الناشئ الأكبر، مقتطفات من الكتاب الوسط، ص ٦٢- ٦٣).

(٩) أبو يوسف، الخراج، ص ٨.

(١٠) ابن الأثير، الكامل في التّاريخ ٣ ص ١٦.

عندما قال له «فإن عليَّ خراجاً كثيراً»[11].

- عثمان بن عفان (قتل ٦٥٦ ميلادية ٣٥هـ)، الذي ثارت عليه مناطق الكوفة والبصرة ومصر والمدينة، غضباً من سياسة عماله، الذين كان أغلبهم منهم كان من طرداء الرسول[12]، وتغليبه العنصر الأموي بغض النظر عن الالتزام بالإسلام، وما لم من علاقة بتمزيق المصَّاحف وجعلها مصحفاً واحداً، حتى نادوه بـ «شقاق المصاحف»[13].

علي بن أبي طالب (اغتيل ٦٦١ ميلادية ٤٠ هـ)، وكان مقتله بمؤامرة نفذها أحد عناصر الخوارج عند تأديته لفريضة الصلاة بمسجد الكوفة[14] على أن يقتل في الوقت نفسه معاوية بن أبي سفيان (ت. ٦٨٠ ميلادية ٦٠هـ) وعمرو بن العاص (ت ٦٦٣ مبلادية ٤٣ هـ)[15].

قُبيل مقتل علي بن أبي طالب كان التباغض والنِّزاع على أشده بينه وبين معاوية، وقد عُرف النراع في ما بعد بنراع أهل الشام وأهل العراق، وكانت صفين هي المعركة الفاصلة التي أدّت إلى عملية التحكيم المشهورة[16]. بعد تطور الأحداث انقسم جيش الخلافة إلى معارض ومؤيد، ومن المؤيدين تبلورت فرقة الشيعة، وهم أنصار علي لا المفهوم المذهبي الحالي، فقد كان بين هؤلاء مَنْ هو حفيد لأعلام من أهل السُّنَّة، ومن الذين ظلوا أنصاراً لعلي وآل بيته من دون أن يتحولوا عن مذاهبهم السُّنِّية. أما المعارضون فهم الخوارج، الذين أعلنوا القتال ضد علي ومعاوية معاً وفي وقت واحد، وبهذا أصبحت مسألة

(١١) انظر: الطبري، تاريخ الأُمم والملوك ٣ ص ٥٦٩.

(١٢) انظر المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر ٢ ص ٧٨.

(١٣) انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك ٥ ص ٢٢٣-٢٢٤.

(١٤) انظر: المسعودي، مروج الذّهب ومعادن الجوهر ٢ ص ١٦٤ وما بعدها.

(١٥) انظر: ابن عبد البرّ، الاستيعاب في معرفة الأصحاب ٣ ص ١١٨٤ وما بعدها.

(١٦) انظر: المسعودي، مروج الذّهب ومعادن الجوهر ٣ ص ١٤١ وما بعدها.

التحكيم من المسائل المهمة، التي اختلفت حولها الفرق الإسلامية.

وبمقتل علي باشر معاوية والي الشام إلى تأسيس الدولة الأموية (٦٦١ ميلادية ٤١هـ)، بعد تنازل، أو صلح الخليفة الخامس الحسن بن علي بن أبي طالب (ت نحو: ٦٧٠ ميلادية ٥٠ هـ)، وانتهى بذلك عصر الشُّورى والانتخاب المحصور بأهل الحل والعقد، إلى عصر الوراثة والحكم المطلق، وبذلك «خرج معاوية عن القاعدة التي سنها الخلفاء الراشدون وخرج على نظام الحكم الديني واستحدث نظام الوراثة في الحكم»[١٧]. نوه البعض إلى أن الوراثة التي استحدثها معاوية في الحكم كانت من ضرورات العصر، لأنه «لم تعد الشورى نظاماً صالحاً بعد أن اتسعت الدولة العربية، وانقضى جيل الصحابة الذين كانت لهم الأولوية بالاختيار»[١٨].

لكن، مسألة الشُّورى في الحكم لم تكن بدعة ابتدعها الخلفاء الراشدون، بل نص عليها القرآن الكريم بقوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾[١٩]، ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾[٢٠]، نقول هذا مع أن آيات الشورى لا تعني الحكم السياسي بمكان، غير أن الأهم من هذا أن ما جاء به معاوية من أمر الوراثة والحكم الملكي هو ليس انقلاباً على الإسلام بل انقلاب على تقاليد قريش ومهبطهم مكة، حيث لم يألفوا حكماً استبدادياً، وهم على خلاف اليمن وما يحيط به من ممالك يعتبرون أنفسهم قريش اللَّقاح «لا تملك ولا تُملك»[٢١]، لا تخضع لملك أو حكم عضوض كما يُقال، ومعنى «حيّ لَقاح»: «لا يدينون للملوك، أو

(١٧) سالم، تاريخ الدولة العباسية ١ ص٢٤٤.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) سورة الشورى، الآية:٣٨.

(٢٠) سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

(٢١) الزبيري، نسب قريش، ص ٢١٠.

لم يصبهم في الجاهلية سباء»[٢٢].

على العموم، كانت تقاليد الدولة الراشدية مستمدة من تلك التقاليد المكية التاريخية؛ وكانت تسير ببساطة، إلا أن الارستقراطية القريشية كان لها نظرة أخرى، بعد وجود معاوية والياً على الشام كل تلك الفترة، ومن قبله أخوه يزيد بن أبي سفيان(ت ٦٣٩ ميلادية ١٨ هـ).

كان من الأرجح، والأنسب للواقع، أن يلقب معاوية وخلفاؤه بالملوك لا بالخلفاء، لأن الخليفة كما جرت العادة أيام الراشدين يُبايع له من قبل كبار الصَّحابة، والذين عرفوا في ما بعد بأصحاب الحل والعقد، ومن حيث المبدأ لا ينصب بالتوارث، فمعاوية نفسه توّج بالخلافة بدون شورى، بما عُرف بصلح الحسن أو عام الجماعة[٢٣].

ثم أورثها لولده يزيد استبداداً في الأمر، وقيل كان معاوية أول مَن بايعه، وحينها اشتهر أن أحد رجال الأزد اعترض على مَن اعترض على ولاية يزيد لعهد أبيه قائلاً، وقد أشار إلى معاوية: «أنت أمير المؤمنين، فإذا متَّ فأمير المؤمنين يزيد، فمَن أبى هذا فهذا. وأخذ بقائم سيفه فسلَّه»[٢٤].

بل بانقلاب على تقاليد قريش وما تبناه الإسلام من بعد، استخدم فيه التصفيات الجسدية لكبار المعارضين؛ واستغل، في صراعه مع علي، قرابته من عثمان بن عفان وجعل قتل عثمان حجة لإثارة الناس ضد الخليفة علي، الذي قيل بعثته إليه أخته أم حبيبة بنت أبي سفيان (ت. ٦٦٤

---

(٢٢) الجوهري، الصَّحاح ١ ص ٤٠١.

(٢٣) انظر: ابن عبد البرّ، الاستيعاب في معرفة الأصحاب ١ ص ٣٨٧. الأصفهاني، مقاتل الطَّالبيين، ص ٧٤ – ٧٥.

(٢٤) انظر: المسعودي، مروج الذَّهب ومعادن الجوهر ٣ ص ٢١٧– ٢١٨.

ميلادية ٤٤هـ) إلى «مخضبًا بدمائه مع النُّعمان بن بشير الأنصاريّ»[٢٥] والذي مكن معاوية من ذلك دهاؤه[٢٦]! بينما علي بن أبي طالب عبّر عن استنكاره لهذا الأسلوب قائلاً في إحدى الرَّسائل المنسوبة إليه: «والله ما معاوية بأدهى مني ولكنه يغدر ويفجر، ولولا كراهية الغدر لكنت من أدهى الناس»[٢٧].

تعمق من الصراع بين علي ومعاوية، كما قلنا، الخلاف بين المسلمين، ولم يكن حينذاك خلافاً سياسياً فحسب بل تبلور إلى خلاف فكري ومذهبي، ومن هذا الصراع ظهرت «أول الفرق الدينية في حياة العرب والمسلمين»[٢٨]، فقد ظهر الخوارج الذين اختاروا أميراً لهم ليس من قريش، وقد سموا أنفسهم بالمحكمة الأولى، والشُّراة[٢٩].

أما تسمية الخوارج، فقد أطلقها عليهم المناوئون، بمعنى الخروج عن الدين والخلافة. وهذه الفرقة انقسمت إلى فرق عديدة اختلف المؤرخون في عددها الذي يزيد على عشر فرق. والخوارج كفّروا علياً ومعاوية معاً كونهما من أصحاب الكبائر حسب تشريعهم، حيث قالوا: «إن مرتكب الكبيرة كافر مخلد في النار». واختلف المسلمون حول هذه المسألة فجماعة تقول: إن صاحب الكبيرة، «مؤمن وإن فسق بارتكاب الكبيرة»[٣٠]. ذلك بعد المرور بخلاف فكري وتحزب، قُتل خلاله مفكرون وساسة: حجر بن

---

(٢٥) المسعوديّ، مروج الذهب ٣ ص٩٧. الطَّبري، تاريخ الأُمم والملوك ٤ ص ٢٦٧.

(٢٦) الطبري، المصدر نفسه ٤ ص ٥٤١.

(٢٧) نهج البلاغة، شرح محمد عبده ٢ ص١٨١.

(٢٨) عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ص ١٤.

(٢٩) انظر: مشكور، موسوعة الفرق الإسلاميَّة، ص ٢٢٨.

(٣٠) الأشعري، مقالات المسلمين، ١ ص١٧.

عُدي (٦٧٢ ميلادية ٥٣ هـ) [٢١]، وغيلان الدمشقي (٧٢٣ ميلادية ١٠٥هـ، ومعبد الجهني(نحو٦٩٩ ميلادية ٨٠ هـ)، وعمر المقصوص(قُتل ٦٨٣ ميلادية ٦٤ هـ) وغيرهم.

رويت قصة مثيرة عن عمر المقصوص، معلم معاوية بن يزيد أو معاوية الثَّاني (ت. ٦٨٣ ميلادية ٦٤هـ)، وكان من نفاة القدر والقائلين بالعدل على طريقة المعتزلة في ما بعد، وهي لما مات يزيد بن معاوية (٦٨٣ ميلادية ٦٤هـ) خلفه ابنه المذكور، وقد استشار معلمه في أمر البيعة، فأجابه: «إما أن تعدل أو تعتزل. فخطب معاوية بن يزيد فقال: إن جديّ معاوية نازع الأمر مَنْ كان أولى به وأحق (يعني علي بن أبي طالب) ثم تقلده أبي، ولقد كان غير خليق به، ولا أحبُّ أن ألقى الله عزَّ وجل بتبعاتكم، فشأنكم وأمركم ولوه مَنْ شئتم. ثم نزل وأغلق الباب في وجهه، وتخلى بالعبادة حتى مات بالطاعون. وكانت ولايته عشرين يوماً. فوثب بنو أمية على عمر المقصوص وقالوا: أنت أفسدته وعلمته، فطمروه ودفنوه حيّاً»[٢٢].

بعد هذا التاريخ اعتزل واصل بن عطاء (ت. ٧٤٨ ميلادية ١٣١هـ) عن مجلس شيخه الحسن البصري (ت. ٧٢٨ ميلادية ١١٠ هـ)، ليبدأ أمر الاعتزال، حيث قال واصل: «أنا أقول في مرتكب الكبيرة من هذه الأمة أنه لا مؤمن ولا كافر، بل منزلة بين المنزلتين[٢٣]. لقد أصبح هذا الرَّأي، في ما

---

(٢١) قيل كان حجر بن عدي أول «مَن قُتل صبرّاً في الإسلام»(المسعودي، مروج الذَّهب ٣ ص ١٨٨).

(٢٢) ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص ٩٧. يروي الطبري في تاريخ الأمم والملوك (٥ ص٢٣): أن معاوية بن يزيد كان تولى الخلافة بعد موت أبيه السنة ٦٤هـ وعمره ١٣ عاماً، ومات بعد أربعين يوماً. وهي السنة نفسها التي انتقل فيها الحكم من البيت السفياني إلى البيت المرواني من آل أمية.

(٢٣) الأشعري، مقالات المسلمين ١ ص١٧.

بعد، أحد مبادئ المعتزلة الخمسة.

إن الصراعات الاجتماعية السياسية، التي تفاقمت في خلافة عثمان بن عفان، انتقلت بشكل واضح إلى الدولة الأموية، وقد جوبهت معارضة هذا الحكم بالعنف والتصفيات الجسدية، وخصوصاً عند تأسيس الدولة، وأن ثورات عديدة قد حدثت، وكان أهمها مقتل الحسين بن علي بالعراق (٦٨٠ ميلادية ٦١ هـ) أيام يزيد بن معاوية الخليفة الثاني للدولة الأموية (ت. ٦٨٣ ميلادية ٦٤ هـ).

ثم ثورة عبد الله بن الزبير (قُتل: ٦٩٢ ميلادية ٧٣ هـ) بمكة؛ ومن بعدها بكثير ثورة عبد الرَّحمن بن محمد بن قيس بن الأشعث(قُتل: ٧٠٢ ميلادية ٨٣ هـ) ضد الحجاج بن يوسف الثقفي بالعراق (ت ٧١٣ ميلادية ٩٥ هـ). ثم زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (قُتل ٧٣٩ ميلادية ١٢٢هـ) بالعراق وغيرها الكثير. لقد أخمدت بأحداث مأساوية كمأساة كربلاء[٣٤].

من جانب آخر اعتمدت هذه الدولة العنصرية العربية، وجعلت الموالي (المسلمين من غير العرب) من الدرجة الثانية في توزيع الوظائف، أو في تنفيذ سياسة الدولة بمناطقهم. وَلد هذا الأسلوب الكراهية لدى الموالي في أطراف الدولة الأموية، لهذا كانت مدن وأمصار الموالي كإيران وآسيا الوسطى هي منبع الثورات، وتأسيس الفرق والمذاهب المخالفة لبني أمية، ولم تكن الحركة الشعوبية ضد العرب في الأدب والثقافة، في العهد العباسي، بعيدة عن خلفية ذلك الموقف.

فقد «كان ولاة بني أمية لا يدعون الموالي من الفقهاء للفتيا»[٣٥].

(٣٤) راجع القصة كاملة عند الطَّبري، تاريخ الأُمم والملوك ٤ ص ٦٠٢ وما بعدها.
(٣٥) مناقب الإمام أبي حنيفة ١ص١٤٥.

فالحجاج بن يوسف الثقفي أتخذ قراراً منع بموجبه إمامة الصلاة من قبل الفقهاء الموالي. ورد ذلك في رواية أحمد بن عبيد الله العجلي، أحد التابعين ومقرئ الكوفة، أن يحيى بن وثاب (ت١٠٣هـ) أعتزل الصلاة بعد سماعه بقرار الحجاج، وأنه قال للمصلين: «اطلبوا إماماً غيري، إنما أردت أن لا تستذلوني»[٣٦].

كان ذلك على الرغم مِن اعتراف الخليفة الأموي السابع سليمان بن عبد الملك (ت ٧١٧ ميلادية ٩٩هـ) بدور كبير للموالي في الحضارة الإسلامية منعت دولته الفقهاء والقضاة من إمامة الصلاة والفتيا، قال الخليفة: «عجبت لهذه الأعاجم، ملكوا ألف سنة لم يحتاجوا إلينا ساعة واحدة في سياستهم، وملكنا مائة سنة، لم نستغن عنهم ساعة واحدة»[٣٧].

لكنَّ علينا عدم اغفال أن أغلب الثَّورات أو التمردات كانت تقام بالموالي، ذلك إذا علمنا أن النِّزاع سياسي، ويُعكس على الواقع الاجتماعي، وها هي الظواهر السِّياسي سبب ونتيجة، موقف الأمويين قاد إلى تعصب الموالي ثم موقف الموالي عزز المعاداة إليهم.

فمما يروى «أن أكثر القراء والفقهاء كانوا من الموالي، وكانوا جل من خرج عليه مع ابن الأشعث، فأراد أن يزيلهم من موضع الفصاحة والأدب، ويخلطهم بأهل القرى فيخمل ذكرهم»[٣٨]. لهذا قام الحجاج بن يوسف الثَّقفي بالنقش «على يد كل رجل اسم قريته ورده إليها، واخرج الموالي من بين العرب»[٣٩].

---

(٣٦) الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار ١ص ٦٣.

(٣٧) الزبير بن بكار، الأخبار الموفقيات، ص ١٨٦.

(٣٨) العسكري، الأوائل ص ٣١٨.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣١٧.

إلا أن الملاحظ،أن كل هذه الثورات اعتمدت على العلويين وأتباعهم، والذين عرفوا بالشيعة، وهذا ما تحقق فعلاً في الدعوة العباسية التي اعتمدت التنظيمات «الشيعية الكيسانية»[٤٠]. ولكن بعد انتصارها تنكرت الثورة العباسية بشكل كامل للعلويين وأتباعهم، بل أخذت تخشاهم وبالغت بتصفية أعوانها والقائمين معها، فعلى سبيل المثال لا الحصر تصفية أبي مسلم الخرساني، ثم قتل محمد ذي النفس الزكية (٧٦٢ ميلادية

(٤٠) يروى أنهم أتباع عبد الله بن كيسان، مولى علي بن أبي طالب، وتعتقد هذه الفرقة بمهدية محمد بن الحنفية، وأنه مازال مستتراً بجبل رضوى قرب المدينة، عدهم الأشعري في المقالات (١ ص ٨٩ – ٩٥) من الروافض وميز فيهم إحدى عشرة فرقة. وعدهم ابن حزم في الفصل (٤ ص ١٧٩) من الزيدية رغم علاقتهم بالمختار الثقفي. والمعروف أن المختار قتل السنة ٦٧ هجرية، وزيد كان قد قتل سنة ١٢٢ هجرية. وأما الشهرستاني في الملل والنحل (١ص ١٤٧-١٥٤) فقد اعتبر المختارية فرقة من الكيسانية. بينما اعتبر ابن عبد ربه في العقد الفريد (٢ ص ٤٠٨) المختار هو كيسان وصنفهم نشوان الحميري في حور العين(ص ١٥٧) من الشيعة الامامية.

هناك رأي يورده المستشرق (بيرك) الفرنسي في دائرة المعارف الإسلامية (١/ مادة المعتزلة) مفاده: «بان المعتزلة اتصلوا بالعباسيين وعملوا لهم دعاة ممهدين لثورتهم». وبهذا الرأي تكون المعتزلة الواجهة الدينية للحركة العباسية وهذا مجرد افتراض، لكن المحقق تاريخياً، أن الفرقة التي كانت وراء الحركة العباسية في مرحلتها السرية هي الفرقة الشيعية الكيسانية، بعد استحواذ الدعوة العباسية على هذا التنظيم ومن المحتمل أن المستشرق الفرنسي المذكور أخذ بنظر الاعتبار العلاقة بين أبي هاشم صاحب الكيسانية وواصل بن عطاء مؤسس الاعتزال، قبل تاريخ نجاح العباسيين، علماً أن المعتزلة في هذه الفترة لم يكتملوا كتنظيم يتمكن من التمهيد لتفجير حركة تغيير كبير في تاريخ الإسلام. والأخذ بنظر الاعتبار أن مواقف خلفاء بني العباس قبل المأمون كانت سلبية اتجاه المعتزلة حيث منعوا الجدال والاعتزال. وللاطلاع على تفاصيل دور التنظيم الكيساني في قيام الدولة العباسية راجع (العهد السري للدعوة العباسية أو من الأمويين إلى العباسيين، صفحة ٢١-٣٠) لأحمد عُلبي. ومع كل ما تقدم هناك رأي يطرح عدم حقيقة وجود مثل هذه الفرقة، وأن التسمية من بنات أفكار المؤرخين.

١٤٥هـ) بالمدينة، والأخير من سلالة الحسن بن أبي طالب، وفي السنة نفسها قتل أخوه إبراهيم قريباً من الكوفة.

تجاهل الخلفاء الأمويون العدالة الاجتماعية التي نص عليها الإسلام بين الأقوام؛ وسعوا إلى بناء القصور ودور الترف، ضاغطين على الشعوب بالضرائب الباهظة، إلى حد أن الخليفة عمر بن عبد العزيز (ت. ٧١٩ ميلادية ١٠١ هـ) كتب إلى اليه على مصر مستاءً من هذه السياسة الضريبية ، عندما اخبره عامله بـ «أن أهل الذِّمة قد شرعوا في الإسلام وكسروا الجزية» قائلاً : «إن الله أرسل محمداً هادياً لا جابياً»[٤١]. وفي رواية أيضاً أن واليه على خراسان أخذ يمتحن أهل الذِّمة بالختان، كي ينفروا عن الإسلام ويستمروا بدفع الجزيَّة، فكتب إليه: «إن الله بعث محمداً (ص) داعياً لا خاتناً»[٤٢]. ويرى المستشرق الهولندي دي بوير (ت ١٩٤٢) عند وصفه للدين الإسلامي بالقول: «إنه لا يميز إنساناً على آخر، ولا يقر نظام الطَّوائف أو الطَّبقات الاجتماعية[٤٣].

ذلك أمام الحكم والتشريع صحيح، ولكن من ناحية أخرى يبقى شأن الرقيق والإماء الذين لهم معاملة مميزة عن الأسياد، وكذلك بالنسبة للنساء، لكنه لا يترك فرصة إلا ويدفع الأسياد أو مالكي العبيد إلى عتق عبيدهم، حتى جعل العديد من الفروض الدينية تُعالج بعتق رقبة، مثلما تُعالج بإطعام فقراء ومساكين، ذلك ما ورد في العديد من الآيات القرآنية والوصايا الدينية، وكذلك الآية واضحة في عدم التفريق بين قومية أو جنس على آخر أما ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ

(٤١) الذَّهبي، سير أعلام النبلاء ٥ ص ١٤٧.

(٤٢) الطَّبري، تاريخ الأمم والملوك ٥ ص ٥٩٦.

(٤٣) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٥٥.

وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾»[٤٤].

كذلك أن الحديث أيضاً مشهور حسب الرواية الآتية: «سَمِعَ خُطْبَةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي وَسَطِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى أَبَلَّغْتُ قَالُوا بَلَّغَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ قَالَ أَيُّ يَوْمٍ هَذَا قَالُوا يَوْمٌ حَرَامٌ ثُمَّ قَالَ أَيُّ شَهْرٍ هَذَا قَالُوا شَهْرٌ حَرَامٌ قَالَ ثُمَّ قَالَ أَيُّ بَلَدٍ هَذَا قَالُوا بَلَدٌ حَرَامٌ قَالَ فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَ بَيْنَكُمْ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ- قَالَ وَلَا أَدْرِي قَالَ أَوْ أَعْرَاضَكُمْ أَمْ لَا- كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا أَبَلَّغْتُ؟ قَالُوا بَلَّغَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ لِيُبَلِّغْ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ»[٤٥].

إلا أن هناك اعترافاً بالطبقات الاجتماعية فإن القرآن الكريم يقر بالتفاوت الطبقي «وفضلنا كم درجات في الرزق»، وأن توزيع الثروة (الرزق)، حسب مشيئة الله، ومن قوله في ذلك: ﴿وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[٤٦] لكنه حث الأغنياء بشدة على مساعدة الفقراء، وفرض مبدأ الزكاة، وعنف أصحاب الأموال في أكثر من آية قرآنية، مثل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي

---

(٤٤) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

(٤٥) مسند أحمد بن حنبل، باقي مسند الأنصار، رقم الحديث: ٢٢٩٧٨ عن موسوعة الحديث، وزارة الشؤون الإسلامية السعودية، على الرابط:

http://hadith.al-islam.com/Loader.aspx

(٤٦) سورة التوبة، الآية:٣٤.

سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[٤٧].

لقد أفرزت الصراعات الاجتماعية والسياسية تفكيراً جديداً يناسب المرحلة الاجتماعية، وهذا التفكير يجمع بين تعاليم الدين الإسلامي المتجسدة في القرآن وبين ما وصل المنطقة من ثقافة أجنبية إلى التأثر بالمسيحية واليهودية المتواجدة أساساً بالجزيرة العربية، فنتج من هذا التداخل فكر عربي له خصوصيته لم يكن بمعزل عن الدين الإسلامي وتأثيره.

في سبيل أن تحمي الدولة الأموية نفسها، وتثبت سلطتها الدينية والسياسية سعت للاستفادة من المذاهب التي أخذت تتبلور للوجود كمذهب الجبرية، الذي يحرض على أن أفعال الإنسان قيد القدر، وهذا ينعكس على فهم الناس للسلطة وموقفه من مظالمها بأنها خارج إرادة الحاكم، وهو غير مسؤول عن هذه المظالم، لكن هذا الإجبار لم يستمر مؤيداً للسلطة السياسية، بل تحول إلى حركة فكرية كلامية خطيرة، لا يجمعها جامع وتطلعات السلطة الفكرية، وكان من أبرز الجبريين: «الجعد بن درهم[٤٨]، الجهم بن صفوان[٤٩]، اللَّذان أعدمتهما السلطة الأموية لا لقولهم بالجبر بل لقولهم بخلق القرآن وإنكار صفات الله القديمة، وما يتعلق بذلك من تبعات سياسية ودينية.

---

(٤٧) سورة البقرة، آية: ٢١٢.

(٤٨) من أوائل المتكلمين، أظهر القول بالإجبار ونفي الصفات وخلق القرآن، واتُّهم بالزندقة نتيجة هذه الافكار، وقيل لأمر آخر يشبه أمر عمر المقصوص، كان معلماً لمروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، وتسمية مروان بالجعدي كانت نسبة إلى الجعد بن درهم، أعدم في خلافة هشام بن عبد الملك السنة ٧٣٦ ميلادية ١١٨هـ).

(٤٩) أبو محرز السمرقندي ينسب له تأسيس فرقة الاجبار الجهمية، تأثر بأفكار جعد بن درهم، فقد أكد نفي الصفات والقول بخلق القرآن، أعدم من قبل عامل خرسان نصر بن سيار السنة ٧٤٥ميلادية ١٢٨هـ) .

أصبحت، في ظل هذه الظروف، تعاليم الدِّين الإسلامي، التي أهمل الأمويون ومَنْ أتى من بعدهم تطبيقها، مثار اهتمام الرَّعية، وبتأثير ذلك نشأت فرقة عرفت خطأ بالقدرية، وهي الرافضة أو النافية للإجبار. ففي مفهوم هذه الفرقة، أن الإنسان مخير لا مسير، بذلك يفهم أن الظلم والجور من صنع السلطات، التي تمارسه، وليس قدراً من الله. كانت هاتان الفرقتان القدرية والجبرية الأساس السياسي والفكري لظهور المعتزلة في ما بعد. عبرتا في حينه عن مواقف سياسية خطيرة.

ومع معاندة الفرقة القدرية للسلطة السياسية، فإن هناك خلفاء أمويين ساندوا هذه الفرقة، كعمر بن عبد العزيز (ت. ٧١٩ ميلادية ١٠١ هـ)، ويزيد بن الوليد الناقص (ت. ٧٤٤ ميلادية ١٢٧هـ)، الذي تختلف الروايات في ظروف وفاته. وهناك من يقول إنه قضى مسموماً، وقد سمي بذلك بسبب تنقيصه عطاءات آل أمية من بيت المال[٥٠].

كانت ثورة الناقص على ابن عمه الوليد بن يزيد (قُتل ٧٤٤ ميلادية ١٢٦هـ) بمساعدة هؤلاء القدرية، بينما يرى بعض المؤرخين بأنها كانت بمساعدة المعتزلة، ولعلهم لا يقصدون إلا القدرية التي غالباً ما يطلق اسمها على المعتزلة. فهنالك فترة زمنية تفصل بين القدرية والمعتزلة، أو تحول الأولى إلى الثانية، حصلت خلالها تطورات سياسية وفكرية، ساعدت على ظهور الاعتزال كمدرسة فكرية، وقد وزع مؤسسها واصل بن عطاء دعاته إلى اقطار الدولة الإسلامية، ولكن كتب التاريخ لم تذكر لنا نتائج هذا التنظيم وأهدافه، إن كان بمقصد فكري أم سياسي.

عند مراجعة مبدأ العدل لدى المعتزلة تجد المهمة مزدوجة. لكن،

(٥٠) انظر: الطبري، تاريخ الأُمم والملوك ٦ ص ٢٢٦.

تبقى المهمة الفكرية هي الغالبة، وكما يبدو أيضاً أنه في فترة تأسيسهم لم يشهروا أهل الاعتزال العداء ضد السلطات، بل أخذوا مبدأ السرية في الحركة.

عن نشأة المعتزلة، يربط عدد من مؤرخي الملل والنحل، وعدد من الباحثين المعاصرين هذه النشأة بموقف الحياد الذي اتخذه الصحابة خلال الصراع بين علي ومعاوية، والذين عرفوا بمعتزلة الحرب.

لكنَّ هذا الاعتزال لا يمتّ بصلة إلى الاعتزال الذي نحن بصدده، وأسسه واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد (ت. ٦٦١ ميلادية ١٤٤هـ)، فالذين اعتزلوا الصراع بين علي ومعاوية سموا معتزلة بمعنى الحياد وعدم المشاركة في القتال الدائر، أو كما يسميها البعض تجنباً للفتنة، حتى إن والي مصر أخبر خليفة زمانه علي بن أبي طالب بوجود هذه الظاهرة في مصر حيث كتب له ما يلي: «إن قبلي رجالاً معتزلين قد يسألوني أن أكف عنهم، وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس»[٥١]. فهذا هو الاعتزال السياسي بعينه.

بنى البعض على هذه المسألة آراءه بوجود صلة بين معتزلة السياسة والفرقة الفكرية المعروفة؛ مع عدم وجود أي صلة بين الجماعتين. ونرى أن العلاقة الجوهرية المزعومة بين معتزلة الحرب، الدائرة بين أنصار علي ومعاوية، وبين معتزلة الفكر، الذين ظهروا باعتزال واصل بن عطاء وعمر بن عبيد عن شيخهم الحسن البصري، لا وجود لها، كون الاعتزال لم ينشأ كمدرسة فكرية إلا بعد التطور السياسي والاجتماعي والفكري في الدولة العربية، وكان مصدر التوسع في الدولة والتماس مع ثقافات أخرى،

---

(٥١) المصدر نفسه ٤ ص ٢٦٠.

وتأسيس النظر في العدل وما يتعلق بالسلطة، وبذلك تقدمت الحاجة إلى دور العقل في أمور الدين والدنيا، وهذا هو جوهر المذهب المعتزلي، أي «الاعتزال أو فهم الدين الإسلامي والدفاع عنه باعتماد المنهج العقلي بالدرجة الأولى»(٥٢).

في هذا الأمر يوافق حسين مروة على «أن مصطلح المعتزلة نشأ تاريخياً قبل نشأة المعتزلة»(٥٣)، وهنا يأخذ بتساؤل الباحث المصري أحمد أمين(ت ١٩٥٤) الذي يقول: «هل من رابطة بين معتزلة حرب صفين والجمل والمعتزلة أصحاب المذهب العقلي»(٥٤)؟ إن عدداً من الباحثين يضعون هذا الربط موضع الثقة، إلا أن قسماً منهم يصنف المعتزلة بداية من الخلفاء الراشدين، وأبرز المصنفين بهذا الاتجاه هو القاضي عبد الجبار المعتزلي، حيث اعتبر الخلفاء الراشدين الأربعة هم الفرقة الأولى بسبب أن كل واحد منهم كان له رأي في القضاء والقدر. وتضم الفرقة الثانية الحسن والحسين ابنيّ الإمام علي، لأنهما أكثر من غيرهم قولاً بالتوحيد والعدل. والثَّالثة تضم أولادهم(٥٥).

إن تصنيف القاضي عبد الجبار له مبرراته كونه من أقطاب المعتزلة الكبار؛ ويريد كسب التأييد لمذهبه المعتزلي، حيث يتفق كل المسلمين على تعظيم هؤلاء الخلفاء، وكون هؤلاء الخلفاء معتزلة فهذا بحد ذاته دعم فكري وسياسي لصحة المذهب المعتزلي. الحقيقة أن الاعتزال كحركة فكرية لم ينشغل فيها أحد من الخلفاء والصحابة أو التابعين بل جاءت،

---

(٥٢) العوا، المعتزلة والفكر الحر، ص١٤.

(٥٣) مروة، النزعات المادية ١ص ٦٣٢.

(٥٤) المصدر نفسه ١ ص ٦٣٣.

(٥٥) انظر: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢١٤.

كما أشرنا، في وقت متأخر على تلك الحقبة، وأن ظروفاً توفرت لوجود مثل هذه الفِرقة، أعني ظرفاً من النضج الفكري والحركي. ومن مبادئ المعتزلة الخمسة نستطيع تحديد الشروط التي أدت إلى وجودهم كحركة أثرت في سياسة الدولة العباسية. يقود التصور عن نشأة المعتزلة في زمن الخلافة الراشدية إلى نفي الظروف التي أدت إلى التأسيس، وصحيح أن معنى الاعتزال لغة هو افتراق.

لكنَّ ليس كل افتراق أو اعتزال يصحّ اعتباره اصطلاحاً لتيار أو مدرسة كلامية عقلية. كذلك ليس كل مَنْ طلب العدل أو نظر في الصفات والقدر أصبح معتزلياً. للمعتزلة فلسفتهم في التوحيد، ونظرتهم في العدل الاجتماعي. ولهذين المبدأين أهمية ملموسة لدى الناس في عصر كثرت فيه المظالم الاجتماعية، وكثر به القول بتشبيه وتجسيم الذات الإلهية، وهذا ما لم تحتج له فترة الخلفاء الراشدين حيث تميزت هذه الفترة بصلابة الدين وقوة تأثيره، وتنفيذ مبادئه بشكل صحيح. وكذلك قرب الحاكم من الناس وعلاقة الناس المباشرة به، إضافة إلى بساطة أجهزة الإدارة والحكم.

لقد تبوأ العقل دوراً ملموساً في مجمل القضايا التي استحدثها أو أثارها القرآن الكريم؛ والكتب الأجنبية المترجمة في مختلف العلوم عن السريانية واليونانية والفارسية؛ من أيام خالد بن يزيد بن معاوية الأموي[٥٦]؛ ثم ظهر بقوة في ظرف ملائم اعتمده المعتزلة للتعامل مع المظاهر الفكرية الجديدة، وقد تعرض موقفهم هذا للنقد الشديد من قبل خصومهم وفي

---

(٥٦) أمير أموي مثقف، زهد بأمور الخلافة والحكم مضطراً كما يبدو، لم يستخلف للخلافة بعد وفاة أخيه معاوية الثاني وجه كل اهتمامه لشؤون العلم وقد اهتم بترجمة كتب الطب والكيمياء إلى اللغة العربية ويروى أنه أول عربي ألف في الكيمياء، توفي السنة ٧٠٥ ميلادية ٨٦ هـ.

مقدمتهم فقهاء السلطات وبقية الخصوم، فقد قتل بعض المتكلمين بطريقة مرعبة، كقتل أبي مروان غيلان الدمشقي (٧٢٤ ميلادية ١٠٦ هـ)، والجهم بن صفوان، لأنه قال بخلق القرآن وقبله الجعد بن درهم، الذي ذبح في مجلس الأمير الأموي خالد القسري[٥٧].

أطلق على المعتزلة المتكلمين - وليس غيرهم - عدة أسماء، منها ما بقصد الثناء وما يناسب مقالاتهم: «أهل التوحيد»، «الموحدة»، «أهل العدل»، «أهل الحق»، «العدلية». ومنها ما بقصد الإساءة: مثل «المعطلة»- بما يتعلق بنفي الصفات عن الله - «الجهمية»، «المبتدعة»، «القدرية». نشأت المعتزلة، ارتباطاً بالعدل الاجتماعي الذي كان رداً على المظالم وسيطرة الفكر الجبري كأيديولوجية تبريرية للدولة الأموية، «ومن أهم المسائل التي عني بها المعتزلة منذ بدء ظهورهم تأكيد حرية الإنسان»[٥٨].

إن الحرية التي نذكرها كانت بحدود ذلك العصر، وبحدود مجال التفكير والمناظرة، إلا أن للمعتزلة مأزقهم وتجاوزاتهم ضد الخصوم، ومع ذلك يبقى فكرهم يحمل بذرة الحرية، وليس تأكيد حرية الإنسان بكل علاقاته، بل يبقون مشدودين إلى عصرهم وتراثهم الديني والاجتماعي. وأشار الباحث مرحبا أيضاً إلى مناداة المعتزلة بتساوي العقول، وبأن الناس متساوون في «أصل الفطرة من حيث القدرة على التفكير»[٥٩]. لا نظن المعتزلة يدعون المبادرة لهذا أمر، فهناك وصايا لعديد من المصلحين من قبل المعتزلة بل وقبل الإسلام أشارت إلى مساواة الناس.

---

(٥٧) النَّديم، الفهرست، ص٤٠١.

(٥٨) مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص٦٣٦ .

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٦٢٥.

أما عن حرية الفرد في المجتمع، ومسؤوليته عن أعماله، فيستند المعتزلة إلى عدد كبير من الآيات القرآنية، التي تحض على ذلك، ومن هذه الآيات: ﴿من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليهاوَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[٦٠]، ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾»[٦١]. علماً بأن موقف المعتزلة الاجتماعي من حرية الإنسان لم يأت من فراغ بل هو تطوير لموقف سبقهم إليه سابقون مثل «معبد الجهني»[٦٢]، و «غيلان الدمشقي»[٦٣].

يعتمد الباحث آلبير نصري نادر رواية تقول: «من أكثر المدافعين عن القول بحرية الاختيار آنذاك كان معبد الجهني وغيلان وكلاهما تلميذان لأحد مسيحيي العراق، ويدعى سوسن، الذي كان قد أسلم ثم جحد الإسلام ورجع إلى المسيحية»[٦٤]. بينما اعتبر الباحث عبد الرحمن البدوي (ت ٢٠٠٢) هذا بقصد الطعن والتشهير بالمعتزلة، وذلك بقوله: «لقد رأينا زعم من زعم أن مسيحياً اسمه سوس أو سوسن اعتنق الإسلام، هو الذي أثر في معبد الجهني ودفعه إلى الكلام في القدر، ولكننا لا نعلم شيئاً عن

---

(٦٠) سورة فصلت: آية ٤٦.

(٦١) سورة الزَّلزلة: آية ٧.

(٦٢) معبد بن عويم الجهني البصري يقال إنه سمع الحديث من عباس وشهد التحكيم في صفين وكان من التابعين والصادقي الحديث اشترك في ثورة ابن الأشعث قتله الحجاج بسبب ذلك أو عبد الملك بن مروان بسبب قوله بنفي القدر وذلك سنة ٦٩٩ ميلادية ٨٠هـ). انظر: (الذَّهبي، سير أعلام النُّبلاء ٤ ص١٨٧).

(٦٣) أبو مروان غيلان بن مسلم الدمشقي، يعتبر ثاني من تكلم في القدر بعد معبد الجهني، وقال: إن الإمامة تصلح في غير قريش. اعدم أيام هشام بن عبد الملك، بعد مناظرة فقيه الدولة الأوزاعي (ت ٧٧٣ ميلادية ١٥٧هـ) له، فقيل أفتى بقتله وذلك السنة ٧٢٣ميلادية ١٠٥هـ). انظر: (ابن نباتة، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ص٢٩٢).

(٦٤) فلاسفة الإسلام الأقدمين ٢ ص ٧٢.

سوس أو سوسن هذا، وأغلب الظن أنه من اختراع خصوم القدرية، ابتغاء الطعن البالغ في أصحاب المذهب»[٦٥].

على الرغم من احتمال استخدام هذه الرواية، من قبل مؤرخي الملل والنحل الأصوليين القائلين بنفي القدر، إلا أن تأثر القدرية والمعتزلة فكرياً بثقافات الشعوب والأديان الأخرى، التي تعايشت مع الإسلام، مسألة حاصلة، فإذا كان العديد من قصص ونصوص القرآن كانت في الإنجيل والتوراة فما بالك في المعتزلة، أو أي فِرقة أخرى! وبدون هذا التأثير لا توجد ثقافات وأفكار، ولكن أن يذكر ذلك مع الاعتراف بالجديد الذي أضافه المعتزلة لحركة الفكر الدينية والفلسفية، كمسألة التوحيد، ومنظورهم الخاص لها ومسائل الصفات وخلق القرآن وغيرها المرتبطة أساساً بها، فضلاً عن أفكارهم في الوجود والعدالة الاجتماعية. أما الحكم على المعتزلة بأنهم مستنسخون أو ناقلون للثقافات الأخرى فهذا يعني إلغاء التقدم الفكري والعقلي، الذي تحقق على أيديهم.

إن قاعدتهم الشهيرة في المعرفة التي تقول: «الفكر قبل ورود السمع[٦٦] تدل على تمسكهم بالحلول العقلية للمسائل الدينية والاجتماعية. هذا بحد ذاته من المسائل الجديدة التي طرحها الفكر المعتزلي وربما الجهمي مِن قبل. عموماً، كانت الفرقة القدرية، والتي يمثلها معبد الجهني وغيلان الدمشقي، القاعدة التي شُيدت عليها أفكار ونظريات المعتزلة في خضم الصراعات الاجتماعية في الخلافة الأموية، الجارية بين الإصلاح الذي مثله عمر بن عبد العزيز، بنظرة سلفية، وبين شدة الاستبداد الذي مثله

---

(٦٥) مذاهب الإسلاميين ١ ص ١٠٧و ١١٢ ناقلاً عن: الذهبي في العبر ١ ص ٩٢ وابن حجر في تهذيب التهذيب ١٠ص ٢٢٥.

(٦٦) جار الله، المعتزلة، ص ١٠٥ .

عدد من أولاد عبد الملك بن مروان (ت. ٧٠٥ ميلادية ٨٦هـ).

حسب مصدر معتزلي، لقد أسند عمر بن عبد العزيز مهمة بيع ممتلكات آل أمية، التي وصفت بغير الشرعية، إلى القدري غيلان الدمشقي، والذي أعدمه هشام بن عبد الملك عند توليه الخلافة بعد أخيه يزيد بن عبد الملك (ت. ٧٢٣ ميلادية ١٠٥ هـ)، على أن ابن عبد العزيز قال لغيلان: «اعني على ما أنا فيه أعانك الله. فقال له غيلان ولنّي الخزائن، ورد المظالم فولاه، فكان يبيعهما وينادي عليها: هلمَ إلى متاع الخونة، هلمَ إلى متاعٍ الظلمة، تعالوا إلى متاع مَن خلف رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في أُمته، بغير سيرته وسُنته، حتى كان في ما نادى عليه جوارب خزٍّ، قيمتها ثلاثون ألف درهم، قد ائتكل بعضها، فقال غيلان: مَن يعذرني، ممَن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى، وهذا يتأكل، والنّاس يموتون جوعاً؟! قال: فمرَّ به هشام بن عبد الملك فقال: أرى هذا يعيبني ويعيب آبائي، والله لو ظفرت به لأقطعن يديه ورجليه»[٦٧] إلى آخر القصة حتى هروبه وقتله.

قُتل قبله عمر المقصوص الذي يقال إنه دفن حياً، مثلما تقدمت الرّواية، بحجة أنه أفسد معاوية بن يزيد الخليفة الأموي الثالث، وذلك بإقناعه بالعدول عن المبدأ الوراثي بالخلافة. تدلنا تلك الحوادث إلى مكمن الصراع الذي من خلاله تبلور موقف المعتزلة كفرقة كلامية «حاملة علم الكلام والذي هو البحث في أمور العقيدة الإسلامية ومثل توحيد الله»[٦٨].

---

(٦٧) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٣١.

(٦٨) حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ١ ص ٤٥٧.

تبدو المعتزلة هي الفرقة الأولى التي اخترقت حجاب القدسية بأفكار تتسم بالقوة والمنطق في بحثها للمسائل الدينية؛ تحدثت عن وجود الله وصفاته وعلاقته بالإنسان وطريقة معرفته وغيرها من القضايا، التي تمتنع المذاهب الأخر من الخوض بها. وقد جاءت أفكار المعتزلة هذه تلبية لحاجة ملحة إلى ما أثاره القرآن، كما قلنا، من مسائل فقهية وحياتية، إضافة إلى تأثير ثقافات الشعوب الأخرى، والتي أضافت بدورها للفكر العربي الإسلامي، وكان من المستحيل تجاوزها وخصوصاً من قبل الفكر المعتزلي، كالبحث في مسألة الذرة والعدم والوجود وغير ذلك.

لقد استطاع المعتزلة باتخاذهم سلطة العقل وإمكانياته استيعاب هذه الثقافات، وبرفع علم الكلام[٦٩] إلى الفلسفة. كانت ذروة تطور الفكر المعتزلي أيام الخليفة عبد الله المأمون، حيث انعكس الانفتاح الفكري على الحياة الثقافية بتزايد الكتب المترجمة عن اليونانية، ككتب أفلاطون وأرسطو، وعن الفارسية والسريانية. إضافة إلى العلاقة الثقافية التي كانت تربط الدولة الإسلامية بالدولة البيزنطية، وما حصل عليه مثقفو ومفكرو بغداد من كتب نفيسة من الإسكندرية بمصر، وجند نيسابور ببلاد فارس، ونصيبين وحران ببلاد الشام. أسفرت تلك الجهود عن إنشاء دار الحكمة، التي كانت من دور العلم المعروفة في العالم.

---

(٦٩) يقول ابن خلدون إنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة» (المقدمة ص ٨٢١) وهذا التعريف الأصولي، كان أساساً للآراء المعاصرة، عزا أصحابها وجود الفكر المعتزلي وتطوره إلى الدفاع عن العقيدة. وعن تسمية هذا العلم بالكلام يذكر ابن خلكان نقلاً عن السمعاني ما يلي: «لأن أول خلاف وقع في الدين كان في كلام الله عز وجل، أمخلوق هو أم غير مخلوق؟ فتكلم الناس فيه، فسمي هذا النوع من العلم كلاماً، اختص به، وأن كانت العلوم جميعها تنشر بالكلام »(وفيات الأعيان، ٣ص ٤٠١).

حاولنا عبر المقدمات الاجتماعية السياسية استقصاء تطور الفكر العربي الإسلامي إجمالاً؛ وتأثره بالصراعات السياسية من عهد الخلفاء الراشدين وحتى العصر العباسي الأول، وقد تكلمنا عن أول هذه المقدمات، والتي تجسدت بظهور الإسلام، الذي أحدث تغيراً جذرياً بالمنطقة، استوعب ماحوله من ثقافات، لكنها ظلت مختنقة بالنشاط السلفي الديني، وكان أول القامعين لتلك الحركة النهضوية الخليفة جعفر المتوكل (قُتل ٨٦١ ميلادية ٢٤٧ هـ) [٧٠]، حيث أصبح الاعتزال تهمة يُلاحق عليها حاملها، والبداية كانت بنكبة القاضي المعتزلي أحمد بن أبي دؤاد[٧١].

هنا ننقل عن القاضي عبد الجبار رأياً يُعلل به ميل المتوكل عن عن الاعتزال الذي أخذ به أخوه (الواثق) وأبوه(المعتصم) وعمه (المأمون) قائلاً: «وحكي عن المتوكل أنه أظهر خلاف ذلك، لِما بينه وبين أخيه الواثق مِن العداوة»[٧٢]. ومما يُذكر أن أخاه هارون الواثق (ت ٢٣٢ هـ) قد غضب عليه فتوسط الوزير فأذله الأخير ، بتركه قائماً بين يديه، فانتقم منه بعد أن أتته الخلافة شرَّ انتقام[٧٣]، بل إنه انتقم مِن كلِّ متَّ بصلة بعهد أخيه. لذا لا يستبعد هذا السبب في تحوله ضد الاعتزال، ذلك إذا علمنا أن حياة المتوكل الخاصة والعامة لا تنسجم مع تقاليد وتدين أهل الحديث، إنما كان صاحب طرب وأُنس وكأس[٧٤]. وهذا ما لفت نظرنا إلى عدم ربط تحوله بالتدين.

---

(٧٠) المسعودي، مروج الذَّهب ومعادن الجوهر ٥ ص ٥.

(٧١) الطَّبري، تاريخ الأمم والملوك ٨ ص ١٦٤.

(٧٢) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٢٧.

(٧٣) الطَّبري، تاريخ الأمم والملوك ٨ ص ١٣٦.

(٧٤) راجع في مجمل حياته: المسعودي، مروج الذَّهب ومعادن الجوهر ٥ ص ٥ وما بعدها.

مقدمات فكرية

ليست المعتزلة الفرقة الكلامية الأولى، التي طرحت مفاهيم القدر وخلق القرآن، بل سبقتها إلى ذلك فرق أخرى مثل الجهمية وجماعة من القدريين، وفرق الخوراج، لكنها كانت «أهم فرقة عرضت موضوعات علم الكلام في نظام مذهبي متكامل»[٧٥]. تتطلب تلك المقدمات الفكرية النظر في تأثير تلك الفرق في ظهور المعتزلة، وأن تصبح في المقدمة عندما يجري الحديث عن علم الكلام، وهو علم الجدل في القضايا الدينية التي تخص الإيمان، وهو في الفكر المسيحي علم اللاهوت لا علم الحياة لهذا وقفت الكنيسة في العصور الوسطى ضد تطور العلوم الطبيعية.

أما علم الكلام الإسلامي فإلى جانب اهتمامه بالقضايا الدينية؛ اهتم بأمور حياتية كعلاقة الإنسان بالله والسلطة السياسية، مستوعباً أيضاً القضايا التي طرحتها الفلسفة. كان المعتزلة، كما يبدو، «في حاجة ملحة إلى عقيدة تعتمد على فلسفة الطبيعة... إشارة إلى الاهتمام بالعلوم الطبيعية وتطورها في إطار الحضارة الإسلامية في القرن الثاني للهجرة»[٧٦]. وهذا ما وفره علم الكلام، الذي يحدد أحمد أمين (١٩٥٤) أسباب وعوامل وجوده بما يلي[٧٧]:

(٧٥) صبحي، علم الكلام ١ص ١٠٥.

(٧٦) سزكين، تاريخ التراث العربي، ج١/ ٦٠ .

(٧٧) ضحى الإسلام ٣ ص ٢-٤.

١- القرآن الكريم بجانب دعوته للتوحيد عرض لأهم الفرق والأديان، التي كانت منتشرة في عهد النبي فرد عليهم ونقض قولهم، فحكي عن قوم أنكروا الأديان والإلهيات والنبؤات كالفرقة الدهرية ناكرة وجود الله حيث يقول فيهم القرآن: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾[٧٨].

٢- بعد الفتوحات الإسلامية واستقرار أمر المسلمين أخذوا بالتفلسف بالدِّين وحصل الاجتهاد به.

٣- الكثير ممن دخلوا الإسلام بعد الفتح كانوا من ديانات مختلفة؛ يهودية ومسيحية «وزرادشتية»[٧٩] و«صابئية»[٨٠] وغيرها.

وإلى جانب تلك الأسباب يمكن إضافة ما يتعلق بظروف الاجتهاد في التفسير والتأويل وكثرة الجدل حولهما، فقد كان النبي هو المفسر والمؤول، لا ينطق إلا عن وحي يوحى، فكل حلوله كانت تنال الإجماع ولا تقبل الجدل شأنها شأن النص القرآني، يتقيد بها الناس. لكن بعد وفاته اختلف الأمر تماماً، وعلى المسلمين مواجهة شؤون دنياهم المستجدة بأنفسهم، كما قال

---

(٧٨) سورة الجاثية، آية: ٢٤.

(٧٩) ديانة الفرس القديمة، سميت بذلك نسبة إلى زرادشت النبي الثاني عند المجوس بعد كيومرث وعندهم أن النور والظلام، أصلان متضادان وهما أصل الموجودات والخلاص هو افتراق النور عن الظلمة، ويسميها مؤرخو الملل والنحل المسلمين بالثنوية، مع أغلب الديانات فيها ثنائية الخير والشر، أو الله والشيطان، وهم يستخدمون النار كمنصر طاهر في عبادتهم، ولأنها عندهم جوهر شريف علوي، ولم يعبدونها بل يعبدون الله. تعترف الجمهورية الإسلامية الإيرانية بوجودهم رسمياً.

(٨٠) ديانة قديمة ما زالت متواجدة بالعراق وإيران، وتسمى بالمندائية، كتابهم المقدس يدعى الكنزا ربا.

لهم في حادثة ما: «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ»[٨١]. بطبيعة الحال احتاج ذلك إلى جدل بالعقيدة، وتأويل لنصوص القرآن والأحاديث النبوية. ويعزو باحث آخر وجود علم الكلام إلى أسباب داخلية وأخرى خارجية «ما صدر من طبيعة الإسلام والمسلمين أنفسهم»[٨٢].

يبعد هذا الرَّأي التَّأثير الخارجي، مع أنه واقع حال، فليس بتعاليم القرآن ووصايا النبي واجتهادات مَنْ أتى بعده نشأ علم الكلام. بل بتأثير الديانات والثقافات الأخرى أيضاً، حيث الاختلاط بثقافة وأفكار الإسلام، فظهر من ذلك فرق ومذاهب إسلامية عبرت عن فلسفة وثقافة لم تكن دينية حسب، وأهم تلك المؤثرات هي الثقافة الفارسية واليونانية. وكما هو معلوم، أن الفرس واليونان كانوا على فلسفة وحضارة لا يستهان بهما. وحول هذا الموضوع يفيد تعليق الباحث آلبير نصري نادر القائل: «وبعدما اتصل الإسلام بديانات وعقائد وفلسفات عديدة ظهرت حينئذ الفرق الكلامية، أي التي بدأت تبحث في كلام الله، أعني القرآن وفي مسائل لم يتطرق إليها السلف مثل الصفات الإلهية والجبر والاختيار. كما وأن هذه الفرق بدأت تستخدم المنطق»[٨٣].

---

(٨١) الكتب الستة، صحيح مسلم، باب الفضائل، ص ١٠٩٣، حديث رقم: ٦١٢٨. ما أفصح النبي به من إشارة إلى حرية النَّاس في أمر دنياهم، جاء في متنه: «عن شَيْبَةَ وَعَمرو النَّاقدُ كلاهُمَا عَنْ الأَسْوَد بْن عَامر قَالَ أَبُو بَكْر حَدَّثَنَا أَسْوَدُ بْنُ عَامر حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَن هشَام بْن عُرْوَةَ عَنْ أَبيه عَنْ عَائشَةَ وَعَنْ ثَابت عَن أَنَس أَنَّ النَّبيَّ صَلَّى اللَّه عَلَيْه وَسَلَّمَ مَرَّ بقَوْم يُلَقّحُونَ فَقَالَ لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لَصَلُحَ قَالَ فَخَرَجَ شيصاً فَمَرَّ بهمْ فَقَالَ مَا لنَخْلكُمْ قَالُوا قُلْتَ كَذَا وَكَذَا». فقال الحديث أعلاه.

(٨٢) النيفر، أهم الفرق الإسلامية ص٣٤ .

(٨٣) نادر، أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، ص ٤٨ .

خلاصة القول، إن علم الكلام الإسلامي ظهر من الاختلاط والاتصال بالثقافات والديانات الأخرى بوجود الأساس له وهو الثقافة الإسلامية؛ المتمثلة أدواتها في القرآن والحديث النبوي وغيرهما، ولا يمكن القول إن الكلام الإسلامي كان منسوخاً من ثقافة يونانية أو فارسية أو مسيحية أو يهودية بالكامل أو مثلما وصفت «فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما تُرجم مِن كُتب الإغريق»[٨٤]. كذلك من الخطأ القول إنه لم يتأثر بشيء. إلا أن هناك مَنْ يعترف بذلك التأثير بل ويطرح مقاومته سبباً لظهور الفرق الكلامية بما فيها المعتزلة. قال أحمد محمود صبحي: «وكان على الإسلام أن يقاوم هذه الحركة وهي في المهد، فتصدى لها متكلمو المعتزلة والشيعة الإمامية أولاً، واستعملوا أسلحتها»[٨٥].

يعني بذلك التصدي لحركة الترجمة، وما أتت به من مقالات ومشكلات ثقافية، والمعروف أن حركة الترجمة سهلت عملية الاطلاع على الثقافات الأخرى، والكتب المترجمة كان فيها ما يجذب مثقفي الإسلام، واتسع بها الإسلام من ديانة إلى فكر وفلسفة، ولم يبق مقتصراً على العلوم الفقهية، وقد أكد الرسول ذلك بقوله المشهور: «اطلبوا العلم ولو بالصين»، ولا يعتقد أن الرسول قصد تعلم الفقه بالصين.

من الأمور الداخلية التي شغلت أهل العلم والثقافة بل وحتى عامة الناس هي مشكلة الخلافة أو الإمامة، وما يتعلق بها من مشكلة القدر. ففي المشكلة الأولى اختلفت الفرق الإسلامية في ما بينها. قال الخوارج: يكون الخليفة ولو عبداً حبشياً إن توفرت فيه شروط الخلافة المعروفة، وأهل السُّنَّة والجماعة تفرضه من قريش، وتشترطه فرق الشيعة فاطمياً. أما

---

(٨٤) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٥٠ .

(٨٥) صبحي، في علم الكلام ١ ص ٢٩٣.

بنو أمية وبنو العباس فأخذوا الخلافة وراثة عائلية تمثلاً بالإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية، وقد وضعت أحاديث نبوية لتأكيد شرعية هذه الوراثة.

في زحمة هذه القضايا نشأت فرقتان مهمتان لوجود المعتزلة أولهما الجهمية، وهي الفرقة الجبرية، التي كان الأمويون يتبنون قولها في تأكيد الإجبار قبل أن تظهر فرقة كلامية، وذلك حفظاً لسلطتهم السياسية كما أسلفنا بالبراءة من المظالم، ولكنهم أنكروا عليها القول في خلق القرآن، ونفي الصفات، وهذان القولان أصبحا من أهم المسائل في فلسفة التوحيد المعتزلي. ولعل الجبرية هي أول فرقة إسلامية اتخذت لها مبدأً فلسفياً تحت تأثير نظريات فلسفية قديمة، وموجز رأيها: «أن الإنسان لا يخلق أفعاله، وأن كل ما يعمله هو مسير إليه، فهو كالآلة بيد العامل، وأن الفاعل الحقيقي هو الله»[٨٦]. هذا هو جوهر الفرقة الجهمية التي تحول جزء من أفكارها إلى المعتزلة في مسألة خلق القرآن ونفي الصفات، أما الإجبار الذي يعارض التفكير العقلي عند المعتزلة فلم ينتقل إليها.

أما الفرقة الثانية، التي كانت مصدراً آخر لنشأة المعتزلة فهي القدرية، وأهم رموزها: معبد الجهني وغيلان الدمشقي. ويماثل حسين مروة بين الحركة الجبرية والحركة القدرية في مساهمتهما في تطور الفكر العربي نحو النظر العقلي والفلسفي، الذي تجسد في المعتزلة وذلك بقوله: «كان للحركة الجبرية أو الجهمية في تاريخ تطور الفكر العربي أثر ملحوظ لا يقل عن الأثر الذي أحدثته الحركة القدرية بالرغم مما تنطوي عليه فكرة الجبر من مضمون سلبي»[٨٧].

(٨٦) زين، تاريخ الفرق الإسلامية، ص ٦٨.

(٨٧) حسين مروة النزعات المادية ١ص ٦٢٣.

هـذا التماثل، وإن أطلق مروة السلبية على مضمونه، فإن الجبر الذي يعطل مسوؤلية الإنسان عن أفعاله هو بحد ذاته عائقاً أمام التطور العلمي والنظر العقلي، وأن نفي الصفات والقول بخلق القرآن من قبل الجبرية لا تكفي لتكون عاملاً مساعداً لهذا التطور والاكتفاء بأنهما أصبحا من مبادئ ومقولات المعتزلة، ولكنه من خلال صراع نفاة القدر مع مثبتيه دفع هذا التضاد إلى آفاق جديدة من التطور العقلي.

خلط البعض بين الجهمية والمعتزلة حتى أطلقوا على الأخيرة خطأً بأنها من أتباع جهم بن صفوان، مع أن جزءاً من أفكار جهم تجسدت في الفكر المعتزلي. لكنَّ هذا الفكر لم يستوعب تلك الأفكار جاهزة، بل دخلت في بيئة فكرية جديدة لم تحضر فيها الأفكارالجهمية كما هي. وفي ذلك نورد الرأي التالي: «أن ابن حنبل هو أول مَنْ ألف في ما نعلم في الرد على الجهمية، ولعل ذلك يرجع إلى انتشار آراء الجهمية في زمن ابن حنبل، وأصبح لها تأثير قوي في توجيه المعتقدات الإسلامية، مما حدا بابن حنبل أن يكتب رداً عليهم يساعد على إيقاف توسع نفوذهم على العامة»[٨٨].

إن هـذه الجهمية التي ردَّ عليها الإمام ابن حنبل هي المعتزلة؛ كما هو معروف أن المأمون اعترف بها مذهباً فكرياً دون سواها، وأخذ يفرض على الفقهاء والعلماء القول بخلق القرآن، وهي إحدى المقالات الرئيسية عند المعتزلة. وأن الإمام أحمد بن حنبل، صاحب المذهب الحنبلي، كان من الذين واجهوا الامتحان بهذه المقالة. ويقال إنه عذب بسبب إصراره على القول بقدم القرآن أيام المعتصم، وإن صح ذلك فإن مثل تلك الممارسات لا تتفق مع دعوة المعتزلة إلى حرية الإنسان ودعوى احترام آرادته[٨٩].

(٨٨) العلي جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي، ص.٢١

(٨٩) أتينا على قضية خلق القرآن والامتحان بها مفصلاً في كتابنا: جدل التنزيل، الباب ◄

إضافة إلى الشهرة التي شاعت عن الانفتاح والحرية الفكرية في مجالس المأمون مع خصومه حيث يطلب منهم الحوار، وأن هذا الاضطهاد الذي تعرض له المخالفون لعقيدة الاعتزال قد أثر سلبياً على المعتزلة، وكان له ردة فعل كبيرة ضدهم في عهد جعفر المتوكل (ت.٨٦١ ميلادية ٢٤٧هـ)، الذي اعتمد مذهب أهل الحديث، ومنع الجدل والمناظرة.

كانت مسألة القدر «في طليعة الأمور التي تفجر الجدل حولها بقوة، ذلك لأن الحكم الأموي استغل الروح الظاهرة في بعض نصوص القرآن استغلالاً مثيراً»[٩٠]. وأن هذه الفرقة خالفت أساساً عقيدة الدولة الجبرية، والتي جعلت الحاكم غير مسؤول أمام الناس عن مظالمه، لأنها قضاء وقدر من فعل الله، وبذلك تنتفي مسؤوليته. عموماً، يتعارض القول بالاختيار مع التسمية الحرفية لهذه الفرقة، ولكن، كما يبدو، أن هناك حجة تاريخية جعل أعداءها يطلقون عليها اسم القدرية نسبة إلى قول تتوارده الناقلون عن النبي، مثلما تقدم، أنه قال: «القدرية مجوس هذه الأمة»[٩١].

فإذا كان النبي قال ذلك فمعنى هذا أن القدر أقدم بكثير من عصر معبد وغيلان، أو كون هذه المسألة لها مساس مباشر بحياة الإنسان، فالانشغال بها مسألة واردة، ولكن البعيد هو تأطير هذه المسألة بنهج

◄ الثاني خلق القرآن، ص ٢٥٣ وما بعدها (دار مدارك، الطبعة الثانية والثالثة).

(٩٠) مروة، النزعات المادية ١ ص ٦٢٢.

(٩١) البغدادي الفرق بين الفرق، ص ١٢٥. كذلك ورد هذا الحديث في صيغ أخرى منها: «ومجوس هذه الأمة أمتي الذين يقولون لا قدر» . و« أن مجوس هذه الأمة المكذبون بأقدار الله» . روى ذلك أبو داود، وابن حنبل، وابن ماجة وعلى هذه الرواية اعترض المعتزلي إبراهيم بن سيار النظام بقوله، الذي يذكره صاحب المنية والأمل (ص ٥٦): «والذين رووا أن القدرية مجوس هذه الأمة هم الذين رووا أن ميكائيل كان قدرياً حتى خصمه جبرائيل، وأن موسى كان قدرياً حتى خصمه آدم».

وأفكار وجدل كفرقة كلامية أيام النبي. أخذت المعتزلة من القدرية القول بالاختيار، وهذا هو جوهر الفكر القدري الذي أدخلته المعتزلة في مبادئها.

هذا، ولا تدلنا تواريخ الملل والنِّحل الإسلامية عن قول مباشر لغيلان الدمشقي أو معبد الجهمي أشارا به إلى «خلق القرآن» و«نفي الصفات»؛ مثلما اشتهر عنهما «نفي القدر». بينما يورد في «نهج البلاغة» قولاً صريحاً لعلي بن أبي طالب يقول فيه: «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»[٩٢]، يشرحه ابن أبي الحديد (ت. ١٢٥٨ ميلادية ٦٥٦هـ) النص قائلاً: «فهو تصريح بالتوحيد الذي تذهب إليه المعتزلة[٩٣]. إذا صح المنقول عن الإمام علي بن أبي طالب (اغتيل ٦٦٠ ميلادية ٤٠ هـ) فهذا يعني أن نفي الصِفات مسألة كانت معروفة قبل الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان بكثير، وليس يشترط بنفاة الإجبار الاعتقاد بها، كذلك يلغي فكرة أن تُعد الغيلانية من فرق المعتزلة.

إن الفكر الجبري والفكر النافي للقدر، كما أسلفنا، هما مصدران من مصادر وجود المعتزلة وليستا المعتزلة نفسها. فالمؤرخون يجمعون على «أن

---

(٩٢) نهج البلاغة من خطبة لعلي بن أبي طالب في خلق السموات والأرض (شرح ابن أبي الحديد (١ص ٧٥). المعروف عن ابن أبي الحديد أنه من المعتزلة المتأخرين، وعاش في أواخر أيام الدولة العباسية وشهد سقوطها، وهو القائل في اعتزاله مناشداً الوزير مؤيد الدّين بن العلقمي (ت ٦٥٦ هـ) انظر: ابن أبي الحديد، الفلك الدَّائر على المثل السَّائر، ص٢٤ من مقدمة المحققَين:

أيـا ربَّ العِبـاد رفعـت صُنعي ... وطُلت بمنكبي وبللت ريقي
وزيغ الأشعري كشفت عني ... فلم أسلك ثنيَّات الطريق
أحب الاعتزال وناصريه ... ذوي الألباب والنَّظر الدقيق
فأهل العدل والتوحيد أهلي ... ونَعَم ففريقهم أبداً فريقي

(٩٣) المصدر نفسه.

أول ظهور للمعتزلة كان البصرة[٩٤].

إن أول مَنْ حمل الاعتزال وقاده هو واصل بن عطاء (ت. ٧٤٨ ميلادية ١٣١هـ) عندما اعتزل مجلس شيخه الحسن البصري (ت. ٧٢٨ ميلادية ١١٠هـ) بعد جدل دار بينهما بمسجد البصرة. لكن، هل كانت تلك اللحظة التي اعتزل فيها واصل بن عطاء عن الحسن البصري هي البداية لانطلاق الاعتزال؟ أم إنها لحظة النضج لدى واصل في تبني مثل هذا الفكر؟ يجيبنا على هذا التساؤل الباحث زهدي جار الله بما هو أقدم من تلك اللحظة وأبعد من ذلك المكان، قال: «إن واصلاً حمل الاعتزال من المدينة[٩٥]. يتحدر واصل من المدينة، وهناك آل هاشم يخوضون الصراع ضد الحكم الأموي بسريةٍ بقيادة أولاد «محمد ابن الحنفية»[٩٦].

قيل أخذ واصل عنهم، بعض أفكاره التي ظهرت في الاعتزال، ولا تذكر كتب التاريخ شيئاً مفيداً عن أفكار أبي هاشم والحسن ابني ابن الحنفية بن علي بن أبي طالب، ما عدا موقفهم السياسي وسمات التشيع العامة عندهم، وبسبب التقارب المعروف، في عدد من المواطن، بين المعتزلة والشّيعة عرفت أفكار هؤلاء بأنها أفكار معتزلية، وهناك رواية، أتت مِن أحد شيوخ الاعتزال البغدادي، أشارت إلى الصلة بين واصل بن عطاء ومحمد بن الحنفية وابنه أبي هاشم.

قال أبو القاسم البلخي (ت ٩٣١ ميلادية ٣١٩ هـ) في كتابه «مقالات

(٩٤) جار الله المعتزلة، ص ٢٥.

(٩٥) المصدر نفسه.

(٩٦) هو أحد أولاد علي بن أبي طالب وقد لقب أمه، التي عُرفت بالحنفية لأنها من سبي بني حنيفة خلال الحرب على بني حنيفة باليمامة، وخاض محمد المعارك مع أبيه، ويبرز اسمه في مقالة الكيسانية على أنه المهدي (توفي ٧٠٠ ميلادية٨١ هـ).

الإسلاميين» : «رباه محمد بن علي بن أبي طالب وعلمه، وكان مع ابنه أبي هاشم بن محمد في الكُتاب (ما يُعرف اليوم بالمدرسة)، ثم صحبه بعد موت أبيه صحبة طويلة. وحكي عن بعض السلف أنه قيل له: كيف عِلم محمد بن علي؟ فقال: إذا أردت أن تعلم ذلك، فانظر إلى أثره في واصل. ثم انتقل واصل إلى البصرة، فلزم الحسن البصري»[٩٧].

فعبد القاهر البغدادي (ت. ١٠٣٨ ميلادية ٤٢٩ هـ) يعتبر تلمذة واصل لأبي هاشم، أو والده، مجرد مزاعم من أصحابه طلباً للكرامات في صلة مع آل محمد. قال: «فزعموا أنه صحب محمد بن علي بن الحنفية وعبد الله بن علي بن أبي طالب (يقصد ابن محمد بن علي) وأخذ عنهما مقالته، ومدحوه بأنه كان ألثغ في حرف الرَّاء، فاحتال في إخراج الرَّاء من كلامه... وهذه خرافات أمانيهم في الغرور»[٩٨].

بطبيعة الحال ينطلق البغدادي من موقف متعصب ومعادٍ للمعتزلة بل لكل فرق عدا فرقته. لكنَّ مع ذلك، قد لا يبدو كلامه بعيداً كثيراً عن الصحيح، إلا أنه اقتصر هذا التقرب من آل الرَّسول بأنه للفائدة على المعتزلة بينما المذاهب كافة اتخذت منهم شعاراً ودثاراً.

وينقل محمد عمارة ما لا يوثقه بمصدر أو سند، ويحدد السنة التي انتقل بها واصل إلى البصرة بـ ١١٠ هجرية، وتحديد مثل هذا التَّاريخ تشي بأنها معلومة مفروغ مِن صحتها، إلا أنها مِن الصعب أن تُأخذ على محمل الجد وهي قد رميت من باحث معاصر بلا توثيق[٩٩]؛ وكون واصل هو المؤسس

---

(٩٧) البلخي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٦٤-٦٥.

(٩٨) البغدادي، كتاب الملل والنحل، ص ٨٤.

(٩٩) عمارة تيارات الفكر الإسلامي، ص٤٥.

تنقل عن المسعودي القول التالي: «مات واصل بن عطاء ويكنى بأبي حذيفة سنة (١٣١) هجرية وهو شيخ المعتزلة وقديمها وأول من ظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين، وبه سميت المعتزلة»[١٠٠].

مع ذلك لم يكن آل محمد بن حنفية المصدر الوحيد لثقافة واصل بن عطاء، بل إن واصلاً التقى بالبصرة بالقدري معبد الجهني، والتقى أيضاً بالجبري جهم بن صفوان، بذلك تكون ينابيع الاعتزال عنده وزميله عمرو بن عبيد هي من تأثيرات أبي هاشم بالمدينة، ومعبد الجهني وابن صفوان بالبصرة، ومن هـؤلاء تبلورت أفكاره بمذهب جديد عرف بالاعتزال أو المعتزلة، والتي لم تبق مرتبطة بهم بل ظهرت مستقلة. والجدير بالذكر، أن القدرية، التي تأسس عليها جزء من أفكار المعتزلة.

لم تكن محصورة بالشام دار الخلافة الأموية أو بالبصرة بل إن رائدها معبد الجهني أخذ يسافر إلى الاقطار الأخرى لنشر أفكاره، التي كانت محرمة في تلك الأيام. وعلى صعيد آخر، يرى مؤرخون تأثر أفكار الجهمي ببعض الموالي وأهل الذمة كاسبنويه الفارسي أوسوسن المسيحي. وكما أسلفنا أنه لاغرابة بحصول ذلك، فتأثر معبد بآراء من خارج العرب والمسلمين كان وارداً، فلا أساس منطقياً لمن يحاول قطع الترابط والتأثير المتبادل بين الديانات والشعوب، ويؤمن بوجود ثقافة عربية إسلامية خالصة، هذا مِن حيث المبدأ ويبقى الخلاف حول المعلومة نفسها، أو وجود شخصية سوسن أو كاسبنويه .

أُعدم معبد الجهني (٦٩٩ ميلادية ٨٠ هـ) على يد الحجاج بن يوسف الثقفي، وقيل قتله عبد الملك بن مروان، وكان قبل ذلك قد حضر التحكيم

---

(١٠٠) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر ٤ ص ١٠٤.

بصفين، ثم اشترك في ثورة ابن الأشعث، وهو غير الصحابي أبي زرعة معبد بن خالد الجهمي (ت. ٦٩١ ميلادية ٧٢ هـ)، بعد أن حمل أفكاره في نفي القدر صاحبه غيلان الدمشقي بدمشق، حتى قتل هو الآخر على يد هشام بن عبد الملك، مثلما تقدمت الإشارة.

إذا كانت مقالات الجبرية والقدرية هما الخلفية التي تشكل عليها الفكر المعتزلي؛ إلا أن تطوره اعتمد على دراسة الفلسفة اليونانية واستيعابها من خلال الكتب المترجمة في العصر العباسي الأول، فتحت تلك الفلسفة أمام المعتزلة باب التفلسف بقضايا الكون، ونقل هذا الفكر من حدود الكلام إلى الفلسفة؛ وتحقق هذا فعلاً على يد محمد بن الهذيل العلاف، وإبراهيم بن سيار النظام ومَنْ أتى من بعدهما، ويحدد الباحث الشَّيخ محمد أبو زهرة (ت ١٩٧٤) دوافع دراسة الفلسفة اليونانية بالآتي[١٠١]:

١- إنهم وجدوا فيها ما يرضي فهمهم العقلي وحاجتهم الفكرية.

٢- إن الفلاسفة عندما هاجموا المبادئ الإسلامية تصدى هؤلاء في الرد عليهم واستخدموا بعض طرقهم في النظر والجدل، وتعلموا الكثير منها. ويبدو الأمر الأول صحيحاً حيث إن قضايا الفلسفة اليونانية كانت واسعة وعميقة، وهي مطلب المفكرين والمتكلمين على شاكلة المعتزلة. وأن تبني كتب فلاسفة اليونان كان حاجة عصرية للمستوى العلمي والحضاري، وما تفجرت من أبحاث في ذلك الزمن، حيث انتشار الحركة الفكرية بشكل واسع، والجدل في مسائل العدل والدين عموماً.

(١٠١) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية ١ص ١٥٥.

لكن، أن يكون غرض استيعاب قضايا هذه الفلسفة لأجل الدفاع عن العقيدة الإسلامية أمراً يثير الغرابة إلى حدٍ ما؛ وجعله سبباً للاطلاع، ويفهم منه بأن المسلمين المتمثلين بالمعتزلة وغيرهم لا يسعون إلى علم وفلسفة لولا الدِّفاع عن العقيدة، وكأنهم جماعة دينية وفقهية وحسب، مثلما يفهم ذلك مما طرحه الباحث أحمد محمود صبحي. ويمكن أن يكون ذلك مقبولاً لو كان الأمر في حدود العلوم الفقهية، التي تخص الدين لا بالآفاق العلمية الأخرى التي اهتم بها المعتزلة وخصوصاً في مرحلة إبراهيم بن سيار النظام التي تُعد متطورة فلسفياً، «حيث كان الاهتمام بفلسفة علم الطبيعة أكثر وضوحا» [١٠٢].

وفي سبيل معرفة تدرج التطور الفكري للمعتزلة نرى أن الفصل بين أدوار المعتزلة بطريقة المراحل التي سعى إليها بعض الباحثين[١٠٣] يؤدي إلى نكران التداخل ووحدة الفكر المتشابكة بين أساتذة وتلاميذ؛ ونرى أن تقسيم درجات هذا التطورإلى معتزلة كلاميين ومعتزلة فلاسفة هو الذي يوضح لنا مسار تطور هذه المدرسة الكلامية أولاً والفلسفية في ما بعد، فعلى يد أبي الهذيل العلاف وإبراهيم النظام وتلامذتهما كان التحول الكبير في حياة المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، حيث اهتمت في مرحلتها الفلسفية بقضايا الكون من حركة سكون وغيرها من القضايا الكونية. أما ما سبق ذلك من أفكار واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وغيرهما فكان الاهتمام بأمور الفقه والكلام، وما يخص علاقة الإنسان بالله من مسألة العدل ومسألة القدر... الخ.

(١٠٢) سزكين، تاريخ التراث العربي، ٤ ص٦٠.

(١٠٣) مثلما فعل أحمد محمود صبحي في علم الكلام ١ص ٢٦٠، قسم تاريخ المعتزلة إلى الادوار التالية: دور النشأة، ودور الاكتمال، ودور الاعتزال المتشيع ويقصد به معتزلة بغداد. ثم دور النهاية حيث ينتهي الاعتزال بالجبائيين والقاضي عبد الجبار. بينما ظل الاعتزال يشرق ويغيب كمذهب اعتنقه خلفاء ووزراء.

يثار سؤال آخر، عند الحديث عن المقدمات الاجتماعية والفكرية لظهور المعتزلة، ألا وهو لماذا كان كبار شيوخ الاعتزال من الموالي كواصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، والهذيل العلاف، وإبراهيم النظام، وعمرو بن بحر الجاحظ وسواهم؟ وقد لا نتوصل إلى إجابة سريعة شافية إذا تعالينا على التراث الفكري والفلسفي الذي خلقته ثقافات الشعوب الأُخر بسبب الرُّقي الحضاري الذي وصلت إليه قبل العرب، فلا بد أن يكون له أثره في تلك الظاهرة اللافتة للنظر.

هذا من جهة ومن جهة أخرى إن التعصب للعنصر العربي في ظل الدولة الأموية، والطريقة التي تمت بها الفتوحات وإدارة الأمصار، أدى إلى دخول الموالي في هذا المذهب وسواها، والسعي لنشأته وتعميق اهتمامه بشؤون العدل الاجتماعي كموقف احتجاجي ضد ما كان يمارسه الولاة العرب بالمناطق غير العربية، ففي المبدأ الثاني من مبادئ المعتزلة، وهو مبدأ العدل، كان المطلب هو تطبيق العدالة الاجتماعية، التي أشارت إليها نصوص دينية في ما يتعلق بالمساواة بين عرب وأعاجم.

لقد حاول بعض رموز المعتزلة تقويم بعض الحكام بإسداء النصح لهم، مستغلين العلاقة الودية التي تربطهم بهم، ومثال ذلك أن عمرو بن عبيد المعتزلي، والذي يعتبر الشريك المؤسس للمعتزلة، كان صديقاً شخصياً للخليفة أبي جعفر المنصور (ت. ٧٧٤ ميلادية ١٥٨ هـ)، وقد رفض أن يتولى منصباً أراده له، وقال له غير مرة «ببابك ألف مظلمة اردد منها شيئاً نعلم أنك صادق»[١٠٤].

يضاف إلى ذلك أن العربي، آنذاك، وهو حديث الخروج من الجزيرة

(١٠٤) عمر، بحوث في التاريخ العباسي ص ٨٤ نقلاً عن الجهيشاري الوزراء، ص١١٦.

وثقافتها الشَّفاهية، والمعتمدة على الشعر واللغة تجذبه فلسفة أو علوم، بقدر ما تجذبه النصوص، وهذا ما يؤكده اختصاص العربيين الحجازين الإمامين مالك بن أنس (ت. ٧٨٥ ميلادية ١٧٩هـ)، وأدريس بن محمد الشافعي (ت. ٨١٩ ميلادية ٢٠٤ هـ) بالحديث متبنين مدرسة الحديث الحجازية، بينما اختص العراقي غير العربي الإمام أبو حنيفة النعمان (ت. ٧٩٧ ميلادية ١٥٠ هـ) بالرأي وتبنى مدرسة الرأي العراقية.

عموماً، نشأت المعتزلة على أساس فكري واضح، متبنية أفكارَ أهل القدر أي نفاته، ومِن أفكار ومقالات أهل الجبر، وتطورت على أساس استيعابها للفلسفة اليونانية. والدليل على ذلك أن تطور المعتزلة الفلسفي ارتبط ارتباطاً مباشراً بزيادة حركة الترجمة، وذلك أيام المأمون، الذي كان من شروطه في وقف القتال بينه وبين تيوفيلوس ملك الروم بعد انتصاره عليه العام ٨٣٠ ميلادية الحصول على كتب الفلسفة والعلوم كجزء أساسي من غنائم الحرب»[١٠٥].

بعد هذه المقدمات الاجتماعية والفكرية نأتي على توضيح الأمور التالية:

١- ارتبط شيوخ المعتزلة بالحياة الاجتماعية، فأسماء أئمتهم ارتبطت بصناعة أو حرفة ما: الغزال، والعلاف، والنظام، والإسكافي، والشحام، والخياط وغيرها. ودلالة ذلك هو ارتباط انحداراتهم الاجتماعية بطبقات المجتمع الدنيا، مع عدم إغفال تعاليهم الفكري والثقافي على غيرهم. وفي هذا السياق يُذكر أحد أتباعهم المتأخرين من زيدية اليمن أو معتزلتها: «وقيل: إن المعتزلة ينظرون إلى جميع المذاهب كما تنظر ملائكة السماء إلى أهل

(١٠٥) صبحي، في علم الكلام ١ ص ٢٩٥-٢٩٦.

الأرض مثلاً»[١٠٦]. قال أيضاً حول تعاليهم: «لا يقدر عليه (علم الكلام) غيرهم، ينقدون المذاهب كما تنقد الصيارفة الدنانير والدراهم»[١٠٧].

مثلما ظهرت القدرية ممثلة بمعبد الجهني بالبصرة وجدها المعتزلة الأرضية الملائمة؛ فآنذاك كانت ساحة للحركات السياسية الفكرية المناوئة للسلطة، وذلك لبعدها عن عاصمة الخلافة دمشق من جهة، ومن جهة أخرى أنها كانت حافلة بالنشاط الأدبي واللغوي، وأن وجود علم الكلام فيها، من قبل ظهور الاعتزال، أغنى بشكل خاص مدرستها اللغوية المعروفة.

وهذا ما التفت إليه اللغوي مهدي المخزومي (ت ١٩٩٣) بالقول: «وتأثير الكلام في بحوث اللغة لدى البصريين كان له أثر بعيد في انتقال الدراسات اللغوية من عهدها الفطري إلى عهد أصبحت فيه تميل إلى الطابع العلمي الفلسفي، وتجنح فيه إلى تعقيد القواعد وتقنين القوانين»[١٠٨]. لكل ما تقدم لا عجب في أن تصبح أرضاً خصبة لظهور مثل مذهب المعتزلة، وتدون فيها رسائل إخوان الصفا.

٢- تعتبر المعتزلة أول فرقة إسلامية كلامية تُقدم العقل على النص ثم الإيمان، وهي بذلك تكون متقدمة على سكولائية القرون الوسطى، وخصوصاً تيارها الديني الواقعي، الذي يمثله رجال الدين الفلاسفة أمثال توما الأكويني(ت. ١٢٧٤ ميلادية) رغم سبقها الزمني على السكولائية الأوروبية.

---

(١٠٦) الحميري، الحور العَين، ص ٢٦٠.

(١٠٧) المصدر نفسه.

(١٠٨) المخزومي، مدرسة الكوفة، ص ٤٢.

٣- انتشرت أفكار المعتزلة، بين اتساع وضيق، في مختلف أقاليم الدّولة الإسلامية، كخراسان، وترمذ، واليمن، والجزيرة العربية، والكوفة وأرمينية، إضافة إلى بغداد وموطنها الأول البصرة. ويذكر الحميري (ت.١١٧٥ ميلادية ٥٧٣هـ) وابن المرتضى اليمانيان (ت. ١٤٣٦ ميلادية ٨٤٠ هـ)، عن أبي القاسم البلخي (ت. ٩٣١ ميلادية ٣١٩ هـ)، الدعاة الذين أرسلهم واصل بن عطاء إلى هذه المناطق وهم : عثمان بن خالد الطويل أستاذ أبي الهذيل العلاف إلى أرمينية، وحفص بن سالم إلى خراسان، والقاسم السعدي إلى اليمن، وعمرو بن عبيد والحسن بن ذكوان إلى الكوفة وغيرهم(١٠٩).

---

(١٠٩) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٤٢. الحميري، الحور العين، ص ٢٦٢. كذلك انظر: البلخي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٦٤- ٦٧.

طبقات المعتزلة

لا نميل إلى تقسيم المعتزلة إلى فرق ومذاهب، لما بينهم من اختلافات الاجتهادات، فالأصول واحدة، نأخذ بمَن قسمهم إلى طبقات لا فرق، وذلك على أساس الزَّمن، غير أن مذهب الاعتزال انشطر إلى قسمين، وفقاً للموقف من مسألة الإمامة، هما الاعتزال البصري والاعتزال البغدادي(١١٠)، ولكلٍّ شطر طبقاته أو شيوخه ومقالاتهم، وهنا نشير إليهم بالطبقات بما يختلف عند عدد مِن المؤرخين، الذين أشاروا إليهم بالفرق، وأن الاختلاف بين الطبقة والفرقة واضح، ففي الأخيرة تميز جوهري، بينما الأولى مثلما تقدم جاءت على الأساس السبق الزمني، وهنا يأتي الاختلاف بين المؤرخين، فمؤرخو الاعتزال ومَن كتب من شيوخهم فيهم مالوا إلى تسيمتهم بالطَّبقات، بينما أصرّ خصومهم على تسميتهم بالفرق، وربما تكون التَّسمية غير مقصودة بالإساءة إليهم.

مثلما عرفنا سابقا أن الفكر المعتزلي نشأ وترعرع بالبصرة، بسبب أن هذه المنطقة التي كان لها نشاط فكري وثقافي، ولها مساهمة في المعارضة السياسية ضد السلطة الأموية، والتي ارتبطت بشكل مباشر في الحركة القدرية، التي مثلت أحد ينابيع المعتزلة. ثم أمتد الاعتزال من

---

(١١٠) انظر كتابنا: معتزلة البصرة وبغداد (مدارك، الطبعة الرابعة ٢٠١٢)، ففيه أتينا على شطري الاعتزال واختلافهما وتراجم وأفكار أبرز شيوخهما.

مكان التأسيس إلى بغداد العاصمة العباسية التي جذبت إليها طلبة الفكر والفلسفة، وحيث النشاط العلمي الثقافي الذي شجعه خلفاء عباسيون.

بما أن المعتزلة حركة عقلية أعطت العقل الأولوية، فهي أفضل ممثل لهذا التطور الفكري الذي ظهر ببغداد. وكانت مساهمة هذا الفكر واضحة على الرغم من الظروف الصعبة التي كان يواجهها بين الحين والآخر شيوخ المعتزلة. ظل أغلب المؤرخين يتقيدون بالفصل بين الفرعين على الأساس الجغرافي وحسب، أما الفروق الكلامية والفلسفية فنجدها متداخلة وغير واضحة بين معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد، ما عدا أن البعض يعتبر معتزلة بغداد أقرب إلى المذهب الشيعي الزيدي، ومن المعروف أن زيد بن علي كان قد تتلمذ على يد واصل بن عطاء، وقد أخذ عنه الاعتزال، وخصوصاً في مجال الثورة ضد الحاكم، وهذا ما كان يحث عليه المعتزلة بشكل خفي في أحايين كثيرة.

لقد اختلف المؤرخون في تواريخهم ورواياتهم حول فرق مذهب الاعتزال من حيث عدد هذه الفرق وتسلسلها التأريخي، فأبو الحسن الأشعري (ت. ٩٤١ ميلادية ٣٢٤ هـ) يذكر في مقالاته آراء ستة عشر مفكراً من مفكري المعتزلة في قضايا مختلفة دون أن ينسب لهم فرق وأصحاب. كما دأب على ذلك المؤرخون الذين عقبوه واعتمدوا تاريخه، حتى تراه يعد مقالة جهم بن صفوان في فناء الخالدين من مقالات المعتزلة، والتي يقول فيها «لمقدورات الله تعالى ومعلوماته غاية ونهاية، ولأفعاله آخر، وإن الجنة والنار تفنيان، ويفنى أهلها حتى يكون الله سبحانه آخرلاشيء معه كما كان أولاً لا شيء معه»[١١١].

---

(١١١) الأشعري، مقالات الإسلاميين ١ ص ٢٢٤.

من الغريب بمكان، يعد الأشعري أبا الحسين أحمد بن الراوندي (توفي نحو ٨٥٩ ميلادية ٢٤٥هـ) من رموز الاعتزال، رغم خروجه على هذا المذهب، وألف ضده كتاباً كثيراً ما استخدم من قبل خصوم الاعتزال، ويعرف بـ«فضيحة المعتزلة»، وكان كتاب «الانتصار والرد على ابن الراوندي» الذي ألفه عبد الرحيم الخياط رداً على ردَّ ابن الرَّاوندي على كتاب الجاحظ «فضيلة المعتزلة»[١١٢]. بينما كانت حالة الأشعري مشابهة تماماً لحالة ابن الراوندي فيُذكر أنه كان معتزلياً وشيخه هو أبو علي الجبائي، ثم خرج على الاعتزال ليتبلور من آرائه مذهب الأشعرية.

ويعد عبد القاهر البغدادي في كتابه «الفرق بين الفرق» (باب المعتزلة) بعشرين (فرقة) طبقة، ويعتبر هذا المؤرخ من أشهر مؤرخي الفرق الإسلامية الأصوليين، ويعتبر الواصلية المنسوبة إلى واصل بن عطاء أقدم الفرق المعتزلية، وآخرها هي الفرقة البهشمية نسبة إلى أبي هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي. ويعدهم ابن حزم الأندلسي (ت. ١٠٦٣ميلادية ٤٥٥هـ) في كتابة «الفصل في الملل والأهواء والنحل» بخمس عشرة فرقة، دون أن يعد الواصلية فرقة منهم، حيث يبدأ بفرقة محمد بن الهذيل العلاف وتلميذه إبراهيم بن سيار النظام، والسبب في ذلك قد يعود إلى مضمون كتاب هذا المؤرخ، الذي جاء رداً على ما يعتبره إلحاداً وكفراً بحق الدين من قبل المعتزلة، وخصوصاً المرحلة الفلسفية من فكرهم، والتي بدأت بهاتين الشخصيتين ومن جاء بعدهما. أما واصل بن عطاء وزميله عمرو بن عبيد فلم يتضمن فكرهم قضـايا.

كذلك يعدهم أبو المظفر طاهر بن محمد الإسفرائيني (ت. ١٠٧٨

(١١٢) الخياط، كتاب الانتصار، ص ١٠٣و ١٣٥ و١٥٤.

ميلادية ٤٧١هـ) في كتابه «التبصير بالدين»، وهو يبدو منسوخاً من كتاب «الفرق بين الفرق»، بعشرين (فرقة) طبقة. الأولى منها الواصلية والثانية العمرية نسبة إلى عمرو بن عبيد الباب. ويعدهم علي بن محمد بن عبد الله الفخري، الذي عاش في القرن التاسع الهجري الخامس الميلادي، في كتابه «تلخيص البيان في معرفة أهل الأديان» بثماني عشرة فرقة. أولها الجبائية وآخرها الأبترية نسبة إلى شخص يدعى بالأبتر.

كذلك يذكر أسماء فرق لم يذكرها الآخرون ولم يكن لهم آراء فلسفية أو عقلية بل اكتفى بالآراء الفقهية فقط. أما الإمام فخر الدين الرازي (ت. ١٢٠٩ميلادية ٦٠٦هـ) في كراسه «اعتقادات فرق المسلمين و المشركين» فيقول: إنهم سبع عشرة فرقة. أولها الغيلانية نسبة إلى غيلان الدمشقي، الذي عاش قبل ظهور المعتزلة بفترة من الزمن. لذا لم يعده باقي المؤرخين من طبقات المعتزلة، ويلغي الرازي فترة التأسيس التي بدأت بالفرقة الواصلية، كذلك يضيف أسماء لفرق لم تكن مشهورة في تاريخ المعتزلة.

ويعدّ عباس بن منصور السككي الحنبلي (ت. ١٢٤٨ ميلادية ٦٤٦هـ) في كتابه «البرهان في عقائد أهل الأديان» المعتزلة بثماني عشرة (فرقة) طبقة، لكنه لم يعد الواصلية طبقة على الرغم مما ذكره ضمناً أن واصل هو المؤسس. بدأ تاريخه للمعتزلة بالجبائية وانتهى بالعمرية. ويعدهم القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت. ١٠٢٤ميلادية ٤١٥ هـ)، وهو من أرباب الاعتزال في كتابه «فرق وطبقات المعتزلة»، بعشر طبقات، والغريب أن الأولى منها الخلفاء الراشدون الأربعة، جامعاً بين الأساتذة والتلاميذ في طبقة واحدة، كجمعه بين العلاف والنظام. وقد تميز هذا المؤرخ عن غيره من المؤرخين كونه اعتبر الخلفاء الراشدين من فرق المعتزلة، جاهداً

في ذلك دعم المذهب المعتزلي واعتباره هو المذهب الناجي. بينما يبدأ أبو القاسم البلخي، وهو مِن أرباب الاعتزال أيضاً وتقدم على القاضي عبد الجبار، بواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد الباب، وذلك في كتابه «مقالات الإسلاميين» والذي نشر ضمن كتاب «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»(١١٣).

عدهم المؤرخ المعتزلي أحمد بن يحيى المرتضى (ت. ١٤٣٧ ميلادية ٨٤٠ هـ) في كتابه «المُنَية والأمل»، باثنتي عشرة طبقة، ولأنه معتزلي زيدي سعى كذلك إلى تثبيت أفضلية مذهب الاعتزال على غيره من المذاهب الإسلامية، وذلك بذكره حديثاً للرسول، وهو صيغة من صيغ حديث افتراق الأمة: «ستفترق أمتي على فرق خيرها وأحسنها المعتزلة»(١١٤). ولتوظيف هذا الحديث مِن قبل أغلب المذاهب، مع تصحيف في الصياغة، ليس لنا إلا عدّه من الأحاديث الموضوعة.

أما في كتابه «طبقات المعتزلة» فقد حذا ابن المرتضى حذو القاضي

---

(١١٣) البلخي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٦٤.

(١١٤) ورد هذا الحديث بصيغ عديدة، ومن اختلاف هذه الصيغ يتضح أنه من الأحاديث الموضوعة، والتي حاولت كل فرقة الظهور من خلاله بأنها الفرقة الناجية. وتقول إحدى صيغه، التي وردت بسند عبد الله بن عمر وعمرو بن العاص وأبي هريرة: «ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل حذو النعل بالنعل، حتى إن كان فيهم مَنْ أتى أمه علانية، كان في أمتي من يصنع ذلك، وأن بني إسرائيل تفرقت على اثنتين وسبعين ملة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة قالوا: مَنْ هي يارسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي. وورد هذا الحديث بصيغ مختلفة عند البخاري، وابن حنبل وأبو داود، وابن ماجة، والدارمي، والترمذي. وفي باب الإمارة من صحيح مسلم يروى الحديث بالصيغة التالية: «إنه ستكون هنات وهنات فمَنْ أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان». وإن صح هذا الحديث فهو إلغاء واضح للروايات المتعددة لحديث الافتراق.

عبد الجبار وعدَّ المعتزلة بعشر طبقات، الأولى منها كانت طبقة الخلفاء الراشدين. وكذلك تمثل بالقاضي عبد الجبار المعتزلي القاسم بن محمد الزيدي (ت. ١٦٢٠ ميلادية) في محاولة تأكيد العصمة التاريخية لمذهب الاعتزال، حيث اعتبر عبد الله بن عباس ابن عم الرسول أول المعتزلة. عدهم المنصور بالله القاسم بن محمد المعتزلي في كتابه «الأساس في العقائد الأكياس» باثنتي عشرة طبقة.

كما عدّهم أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت. ١١٥٣ ميلادية ٥٤٨ هـ)، بإحدى عشرة (فرقة) طبقة، ويمكن اعتبار الشهرستاني من المؤرخين المعتدلين، بعض الشيء، قياساً بغيره من مؤرخي التاريخ المللي والنحلي، على الرغم من أنه على المذهب الأشعري، إلا أنه مثلما يتضح كان متأثراً بأسلوب إمام الأشعرية علي بن إسماعيل الأشعري في كتابه «مقالات الإسلاميين». إضافة إلى التفسيرات التي أغنى بها الكثير من أفكار الفرق التي أرّخ لها.

نعتمد تأريخ «الملل والنحل» للشهرستاني في توضيح بعض المميزات الفكرية، وقد عمدنا إلى حذف عبارة أتباع أو أصحاب من الفرق المنسوبة إلى المفكرين، بسبب أن معظم هذه الفرق ممثلة بشخصية واحدة، وهذا التوزيع كما يبدو وضعه المؤرخون، ولم يكن على وجه الحقيقة. وهي:

١- **الواصلية:** مجموعة أفكار أبي حذيفة واصل بن عطاء الغزال (ت. ٧٤٨ ميلادية ١٣١هـ) في أصحاب الكبائر وتقرير نفي القدر بتأكيد مسؤولية الإنسان عن أفعاله أكثر مما تقرر الصفات، التي أنكرها المعتزلة.

٢- **الهذلية:** أفكار ونظريات أبي الهذيل محمد بن الهذيل العلاف (توفي نحو ٨٥١ ميلادية ٢٣٧ هـ)، والتي تعتبر بداية المرحلة

الفلسفية في الفكر المعتزلي، أقرت نفي الصفات فلسفياً، فهي من ذات الله، ولا فصل بين الله وصفاته، كذلك أكدت مسائل فلسفية أخرى في العدم والوجود.

٣- **النظامية**: نظريات أبي إسحاق إبراهيم بن سيار النظام (توفي نحو٨٤٥ ميلادية ٢٣١هـ)، وتميزت هذه الفرقة بالتفلسف في أمور عديدة منها: القول بالحركة كمبدأ تغير دائم في الأشياء، وبنفي الجزء الذي لا يتجزأ إلى ما لا نهاية أي نفي حدود تجزئة المادة، وأن الله خلق الموجودات دفعة واحدة.

٤- **البشرية**: وهي نظريات أبي سهل بشر بن المعتمر (ت. ٨٤٠ ميلادية ٢٢٦هـ)، والتي بها بدأ الاعتزال ببغداد، وأهم ما تميزت به البشرية هو القول بالتولد، أي من الفعل الواحد تتولد أفعالاً عديدة، ونسبة تولد الأفعال إلى الأجسام.

٥- **المعمرية**: مجموعة افكار أبي عمرو معمر بن عباد السلمي (٨٣٥ ميلادية ٢٢٠هـ) في الأعراض، وتحويل الصفات إلى معانٍ، مع التشدد في نفي القدر. ومن آراء معمر الأخرى: أن الله لم يخلق شيئاً غير الأجسام، أما الروائح والألوان والطعوم، أي الأعراض كافة، فهي من خلق الأجسام، كمثل الحرارة من الشمس، ويعدهم الشهرستاني «من أعظم القدرية مرتبة في تدقيق القول بنفي الصفات، ونفي القدر خيره وشره من الله»[١١٥]. ويعتبر المستشرق (هانس دبير) فلسفة معمر السلمي أنها الميتافيزيقية الأولى في الإسلام، التي تشتمل على فكر فلسفي يذكر بمذهب أرسطوطاليس

---

(١١٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٧٣.

وأفلاطون وأفلوطين[١١٦]. ويرى هذا المستشرق أن «الاختلاف بين النظام ومعمر يشابه الفلسفة اليونانية ما بين هيرقليطس وبارمنيدس»[١١٧]. وذلك لقول النظام بالحركة ونفيها من قبل معمر السلمي.

٦- **المردارية**: كل ما قاله أبو موسى عيسى بن صبيح المردار (ت. ٨٤٥ ميلادية ٢٣١هـ)، الذي لقب براهب المعتزلة لزهده في الحياة، ولم يزد شيئاً على قول أستاذه بشر بن المعتمر بمسألة التولد. لكنه برز في الدعوة إلى تحقيق مبدأ العدل، وينسب إليه المؤرخون الإفتاء بتحريم مجالسة السلطان، ذلك لأنه اعتبر مجالسه فاسقاً، ويصفه أحمد أمين بالاشتراكي المتطرف.

٧- **الثُّمامية**: أفكار أبي معن ثمامة بن أشرس النميري (توفي نحو ٨٣٠ ميلادية ٢١٥هـ) في التولد، حيث اعتبر الأفعال المتولدة لا فاعل لها، أي لا يمكن إضافتها إلى فاعل. وكان ثمامة من كبار المفكرين الذين اعتمدهم المأمون في التناظر بمجالسه الفكرية، وعن طريقه اقتنع المأمون في تعميم مذهب الاعتزال.

٨- **الهشامية**: كل ما يتعلق بأفكار أبي زفر هشام بن عمرو الفوطي (ت٨٤٠. ميلادية ٢٢٦هـ)، وأهم ما يميزها هو التطرف بنفي القدر، وأن الأجسام تدل على أن الله خالقها. إضافة إلى الرأي السياسي الذي يقول: بأن الحاكم لا ينتخب في وقت الفتنة بل يجوز انتخابه في حالة الاتفاق والسلم.

٩- **الجاحظية**: أفكار أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ

---

(١١٦) دبير، معمر بن عباد السلمي، ص٥٠٨.

(١١٧) المصدر نفسه، ٦٠١.

(٨٦٨ ميلادية ٢٥٥هـ)، الكاتب المعروف، انفرد بقوله: إن المعارف كلها ضرورية واستحالة قدم الجواهر، وأن الروائح والألوان تتبدل وتفنى، بينما الجواهر خالدة. والجاحظ من تلاميذ إبراهيم النظام، فكتبه أفضل مصدر حول أستاذه، وقد عرف الجاحظ بالأدب والكتابة أكثر مما عرف بالكلام والفلسفة. وعلى الرغم من ذلك، حاولت بحوث عديدة جمع شروحاته وتعليقاته من كتاب الحيوان وغيره، على أنها نظريات خاصة بالجاحظية، ونقرأ في أحد هذه البحوث ما يلي: «ولكنه افترق عن سائر المعتزلة بآراء خاصة انفرد بها، فعد على أساسها صاحب فرقة مميزة عن فرق الاعتزال دعيت بالجاحظية»[١١٨].

١٠- **الخياطية**: ما اختص به أبو الحسين بن أبي عمرو عبد الرحيم الخياط (٩١٢ ميلادية ٣٠٠هـ) من أفكار، وأهمها القول في إثبات المعدوم، وتأكيد شيئيته، وأن الجوهر جوهر في القدم، وقد سمى المعدوم بالمثبوت.

١١- **الجبائية والبهشمية**: أفكار أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي ٩١٦ ميلادية ٣٠٤هـ)، وابنه أبي هشام عبد السلام الجبائي (٩٣٣ ميلادية ٣٢٢هـ)، أثبتا إرادات حالية، أي أحوال، لا في مكان. وأثبتا عقلاً أطلقا عليه تسمية الجوهر لا مكان له أيضاً وقالوا بالنفس الكلية والعقول المفارقة للأجسام. وللجبائي الأب أفكار متقدمة في حركة الأجسام.

إن هذا العرض لآراء مختلف المؤرخين والرواد، في شأن الملل والنحل، من خصوم ومعتدلين يفيد في أمرين:

---

(١١٨) ملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص ١٧.

أولاً: التأكيد التاريخي لوجود المعتزلة كمذهب فكري يتضمن في داخله فرق مختلفة الآراء في الفروع ومتفقة في الأصول والمبادئ، كما يقول القاضي عبد الجبار: «اتفاق المعتزلة في نفي الصفات، كلام الله مخلوق، أفعال الناس مخلوقة منهم، حالة الفاسق في منزلة بين منزلتين»[١١٩].

ثانياً: متابعة الموقف الفكري وأثره في الرواية التاريخية، فمنهم من اعتبر آراء المعتزلة فضائحَ منافيةً للدين والأخلاق، ومنهم من اعتبرها فضائل تمثل حقيقة في الدين، حيث خضعت الحقيقة إلى التشويه بالذم أو المدح مما يؤكد الحاجة إلى التدقيق، والبحث بعيداً عن الموقف السياسي أو الفكري.

من الجدير ذكره، بالإضافة إلى التاريخ المتخصص بالملل والنحل، والذي ذكرنا أغلب مؤرخيه، فإن التاريخ العام كان قد حوى أيضاً أخبار الملل والنحل، ومنها مذهب الاعتزال، بما يرتبط والحدث السياسي، مثلما ورد ذلك في «تاريخ الأمم والملوك» لمحمد بن جرير الطبري(ت. ٩٢٢ ميلادية ٣١٠هـ)، وأبو الحسن المسعودي (ت. ٩٥٨ ميلادية ٣٤٦هـ)، وعز الدين بن الأثير (ت. ١٢٣١ ميلادية ٦٣٠هـ) وغيرهم. كذلك ضمت كتب التراجم والطبقات، وتواريخ المدن والبلدان، اخباراً كثيرة ترتبط بالشخصية المترجم لها من أهل الاعتزال.

(١١٩) القاضي عبد الجبار، فرق وطبقات للمعتزلة، ص ١٣٣.

الفصل الثاني

أُصول الاعتزال

أصل التوحيد

جوهر التوحيد

مسألة خلق القرآن

أصل العدل

جوهر العدل

أصل التوحيـد

ما قبل المعتزلة

تُعدّ المبادئ، التي طرحها المعتزلة، أُصولاً لا فروعاً، لأنها مسألة عقيدية لا فقهية، ويميز الشهرستاني بين الأُصول والفروع بالقول: «الأُصول معرفة الله بوحدانيته وصفاته، ومعرفة الأنبياء ببرهانهم، وهي كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين، فمَنْ تكلم في المعرفة والتوحيد كان أُصولياً، ومَنْ تكلم في الطاعة والشريعة كان فروعياً، والأُصول هي موضوع علم الكلام، والفروع موضوع علم الفقه»[1]. بعد هذا التعريف المختصر للأصول والفروع نأتي على أهم أصلين أو مبدأين عند المعتزلة وهما: أصل التوحيد وأصل العدل.

التوحيد هو الأصل الأول من أُصول مذهب الاعتزال، وعند المسلمين كافة، علماً بأن هذا المذهب لم يبتكر القول بالتوحيد، ولا الديانة الإسلامية كان لها ذلك، فالمسألة أقدم من هذا بكثير. بل يعود ذلك إلى ما قبل اليهودية والمسيحية، فدعوة النبي إبراهيم إلى قومه في ترك عبادة الأصنام وردت في القرآن بنقاش دار بين إبراهيم وأبيه آزر. وأشارت قصص أخرى كثيرة في القرآن إلى دعوات الأنبياء وصراعهم من أجل تثبيت التوحيد لله وحده. ربما كان من أوائل الموحدين الفرعون أخناتون، الذي جمع العبادة لإله

(١) الشهرستاني، الملل والنحل ١ ص ٤٨.

الشمس (أتون) دون غيره من الكواكب، وأنهى دورالآلهة الآخرين[٢]. كان ذلك حوالى ١٣٧٥ قبل الميلاد، ومن المؤكد كانت هناك ضرورات اجتماعية وراء هذه الدعوة. وقبل ذلك كانت الإلهة السومرية (إنانا) تُقدس في أنحاء العالم بأسماء أخرى.

وما قالت به الديانة المسيحية هو تجسيد الله في فكرة «الأقانيم الثلاثة»: الأب والابن وروح القدس وكلها مشتركة في الصفات الإلهية، فالطقس الكنائسي يقول: «الأب والابن وروح القدس الإله الواحد آمين».

كذلك تقول هذه الديانة بأن المسيح ابن الله، أي أحد صفاته لا ولده على الطبيعة، وللسيد المسيح صفات ناسوتية وأخرى إلهية. ولو دققنا الفكرة الدينية في خلق الإنسان، لدى الأديان كافة، نجده يتألف من نصفين: نصف إلهي وهو الروح، وهو الذي يصعد إلى أصله الإلهي بعد الموت، ويبقى خالداً لا يموت شأنه شأن الله، ونصف مادي أرضي يسمى ناسوتي، يفسد ويعود إلى أصله الأرضي، ومذاهب المسلمين تقول: إنه يعود ليحشر يوم القيامة ويُحاسب على ما فعل في الدُّنيا، واختلفوا في الأعراض هل تقوم مع الجسم كما كانت أم لا.

من هذا الباب لا يجب أن يؤخذ التوحيد المسيحي على أنه شرك بالله بقدر ما هو تعبير عما ذهبت إليه الفكرة الدينية بأن نصف الإنسان الروحي هو جزء من الله. كذلك لو محصنا ظاهرة عذرية السيد مريم بنت بواكيم (القرآن جعله عمران[٣])، وأنها حبلت من روح الله فلا يذهب البال إلا إلى

---

(٢) مهدي، البحث عن منقذ، ص ١٩.

(٣) طرح نقيب الطالبيين الشريف المرتضى (ت.١٠٤٤ ميلادية ٤٣٦هـ)، بعد ما طرحه مفسرين عدة، وكان عيناً من أعيان زمانه وتلميذ الشيخ المفيد وأخا الشريف الرضي جامع «نهج البلاغة»، في أماليه حواراً هادئاً حول الآية الكريمة: ﴿يا أخت هارون ما

كان أبوك امرأ سوءٍ وما كانت أُمك بغيا﴾ (مريم ٢٨). قال المرتضى: «مَنْ هارون الذي نسبت له مريم عليها السلام إلى أنها أخته، ومعلوم أنها لم تكن أختاً لهارون أخي موسى عليهما السلام». فالمرتضى يدري أن بين عصر والدة عيسى وعصر موسى وهارون أكثر من ستة قرون، لا سيما وأن مريم كانت أخت موسى الكبرى، التي راقبت صفطه على ساحل البحر، واقترحت على زوجة فرعون أن تأتيهم بمرضعة فأتت بأمها.

قال المرتضى: «أما هارون الذي نسبت إليه مريم عليهما السلام فقد قيل فيه أقوال منها: إن هارون المذكور في الآية كان رجلاً فاسقاً مشهوراً بالعهر والشر وفساد الطريقة، فلما أنكروا ما جاءت به من الولد (المسيح) وظنوا بها ما هي مبرأة منه نسبوها إلى هذا الرجل (هارون) تشبيهاً وتمثيلاً، وكان تقدير الكلام يا شبيهة هارون في فسقه». ومنها: «أن هارون هذا كان أخاها لأبيها، وقيل كان أخاها لأبيها وأمها، وكان رجلاً معروفاً بالصلاح .. وقيل إنه لم يكن أخاها على الحقيقة.

بل كان رجلاً صالحاً من قومها، وأنه لما مات شيع جنازته أربعون ألف رجل كلهم يسمون هارون من بني إسرائيل، فلما أنكروا ما ظهر من أمرها (الحبل بالمسيح) قالوا لها يا أخت هارون المعروف بالصلاح والسداد والعفة فكيف أتيت بما لا يشبه نسبك ولا يعرف مثلك».

وقال المرتضى: إن نصارى نجران قالوا للمغيرة بن شعبة، يوم بعثه الرسول إليهم: «أليس نبيكم يزعم أن هارون أخو موسى، وقد علم الله تعالى ما كان بين موسى وعيسى من النبيين»، بمعنى كيف تكون أخت هارون والدة لعيسى؟ وأخيراً يتوصل المرتضى إلى حل الإشكال بالتأويل، بترحيل القضية إلى معاني المجاز، فيقول عن مفسرين: «يا أخت هارون يا من هي من نسل هارون كما قال تعالى: ﴿وإلى عاد أخاهم هوداً﴾ (هود ٥٠) ﴿وإلى ثمود أخاهم صالحاً﴾ (هود ٧٣)».

لكن الجدل قد يستمر عند مَنْ أشكل في هذه القضية، فمريم بنت يواكيم، تذكر في الآية: ﴿ومريم ابنت عمران التي أحصنت فرجها﴾ (التحريم ١٢)، وعمران هو والد هارون وموسى، وبوضوح أكثر جاء في الآية: ﴿إذ قالت امرأت (هكذا وردت) عمران ربِ إني نذرت لك ما في بطني محرراً فتقبل مني إنك أنت السميع العليم، فلما وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى وإني سميتها مريم﴾ (آل عمران ٥٣-٣٦).

ما نريد الوصول إليه أن التأويل أصبح صنواً للتفسير، وهو الوحيد الذي يكفل تخفيف التفاوت بين النص والزمن والحقيقة، وبين النص ومطالب الإنسان الجديدة. أما ◄

بنوة الله له، لكن ليس على سبيل الولادة أو الطبيعة، وهذا ما يعلله أبو الريحان البيروني تعليلاً منصفاً، ومختلفاً عن بقية المفسرين والمؤرخين. قال: «إن الأب عندهم غاية التعليم، كما أن الابن غاية الاختصاص والتكريم، وليسوا يذهبون فيه إلى معنى الإيلاد الحيواني»[٤].

بينما يرى الإسلام بأن المسيح بشر خالص ولد بمعجزة من الله حسب ما يعرض القرآن ذلك في قصة مريم أم المسيح، ويلغي الأبوية الإلهية بما في سورة «الأخلاص ١-٤»: ﴿قُلْ هُوَ اللَّه أَحَدٌ اللَّه الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾»، والتي يروى في أسباب نزولها بأن «اليهود سألوا رسول الله فقالوا: انسب لنا ربك فلبث ثلاثاً لا يجيبهم ثم نزلت قل هو الله أحد»[٥]. كذلك رد الإسلام على المفهوم المسيحي واليهودي للتوحيد، الذي قد لا يعكس حقيقة ما ذهبت إليه الديانتان، بقول القرآن في سورة «المائدة»(٨): ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾.

كذلك قوله في سورة «التوبة»(٣٠): ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾». والقرآن في أغلب حديثه عن عيسى يأتي بعبارة (عيسى ابن مريم) لإبعاد الجانب الإلهي الذي يعتقده المسيحيون فيه، وفي المقارنة مع التوحيد المسيحي يكون الإسلام قد حقق منحىً آخر عند طرحه لهذه المسألة.

كان التوحيد الإسلامي، وعند أول إعلانه، أمام تحقيق مهمة مزدوجة،

◄ الذين يرفضون ذلك فعليهم أن يجدوا تفسيراً آخر مقنعاً يكون فيه بواكيم عمران، وتكون مريم أخت هارون مع ما بينهما من زمن يقدر بست مئة عام، أو يقرون بما ورد بلا نقاش.

(٤) البيروني، القانون المسعودي ١ص ٢٥٠.

(٥) الكليني، الكافي ١ ص ٩١.

اجتماعية سياسية ودينية، لا يمكن الفصل بينهما، فتعدد الآلهة مرتبط بتعدد الكيانات القبلية، مع أن المهمة الدينية هي توحيد مجتمع الجزيرة في ديانة واحدة وعبادة إله واحد، وبذلك جاءت الدعوة الإسلامية نقضاً لعبادة الأصنام[٦]، والأوثان[٧]، والتي كانت تقدسها القبائل العربية، وتجعلها واسطة شفاعة، وهي الديانة المسيطرة بالجزيرة، والمتعايشة من دون ضيق مع الديانة اليهودية والمسيحية المتمثلة بقبائل عربية أخرى. وباعتراف القرآن إن التعامل العربي مع تلك الأصنام والأوثان لا يعني نفي وجود الله، بل كانوا يعرفون ويعبدون الله، لكنَّ بطريقة أخرى. قال في سورة «الزُّمر»(٣): ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾.

عموماً، تمثلت دعوة الإسلام الاجتماعية السياسية في توحيد أطراف الجزيرة العربية المترامية ومركزتها في نظام موحد، أي القضاء على التشتت القبلي بالجزيرة وقيام نظام توحيدي بدلاً منه، ويرى حسين مروة (اغتيل ١٩٨٧) أن «عقيدة التوحيد الإسلامية هي المظهر الإيماني المرتكز للعلاقة بين الإسلام وظروف الواقع الاجتماعي في الزمان والمكان المعينين»[٨]. بهذا كان التوحيد الإسلامي يجمع بين التوحيد الإيماني، والذي هو التوحيد الآيديولوجي بشكله الديني، وبين التوحيد الاجتماعي أي ظهور نظام اجتماعي سياسي جديد، وهو ما عرف بعد ذلك بالدولة العربية الإسلامية.

بالفعل كانت نتيجة الدعوة الإسلامية إعلان الإله الواحد بدلاً

(٦) أحجار منحوتة أو معادن مصنوعة على هيئة معينة.

(٧) أحجار منحوتة أو معادن مصنوعة على هيئة غير معينة.

(٨) مروة، النزعات المادية ١ ص٣٤٢.

من الآلهة المتعددة والمتمثلة بالأوثان والأصنام. هذا ما خصّ الجزيرة وكياناتها القبلية والحضرية إلا الخروج إلى ما وراء الجزيرة، بعد التمكن، بدأ برسائل النبي محمد إلى الملوك والأباطرة، ثم البدء بالغزو الخارجي. ويفهم من النص القرآني في سورة «سبأ» (٢٨): ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾»، أنه دعوة إلى أبعد من العرب، لكن البشارة والإنذار يعنيان الدين لا الدولة.

التوحيد المعتزلي

ما تقدم من أمر التوحيد يقطع أن التوحيد ليس شأناَ معتزلياً، بل ليس شأناَ إسلامياً أيضاً. كذلك أن فكرة التوحيد لدى المعتزلة لا تقدمهم بأنهم ديانة أخرى، بل تيار فكري داخل ديانة وفكر، حيث لم يكن الإسلام ديناً فقط، بل كان فكراً وفلسفة، وإن كلَّ الفرق الإسلامية كانت موحدة وتؤمن بإله واحد ورسول، وتدافع عن هذه العقيدة بما تعتقده صحيحاً من وجهة نظرها. فالتوحيد المعتزلي إضافة إلى كونه مبدأً دينياً أصبح مبدءاً فلسفياً واضحاً. و«المعتزلة تفردوا بتفسير خاص له (التوحيد) وهم بهذا التفسير الخاص يتعاملون مع لغة الفلسفة مباشرة»[٩].

لم يتخط أغلب الباحثين المعاصرين في بحثهم لمسألة التوحيد عند المعتزلة مقالة أبي الحسن الأشعري والتي جاء فيها: «اجتمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض (صفة) ولا بذي لون ولا رائحة ولا مجسة (حاسة) ولا بذي حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا

(٩) المصدر نفسه ١ص ٦٤٩.

يتجزأ وليس بذي أجزاء وجوارح وأعضاء وليس بذي جهات»[١٠].

فالتوحيد المعتزلي ينطلق من عدم التشبيه بالله، بقولهم : «الله واحد وعدم تشبيهه بشيء»: ورد في القرآن في سورة «الشورى» (١١): ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. وكونه سميعاً بصيراً لكن ليس هو بجسم، كبقية الأجسام التي تسمع وتبصر. وبمفهوم المعتزلة هذا عن التوحيد تدخل مسألة كلامية فلسفية مهمة ألا وهي مسألة الصفات، التي سبق إليها الجبريان الجعد بن درهم وجهم بن صفوان، وأقدم من هذا بكثير، فقد ورد ما يفيد بها في «نهج البلاغة» مثلما أسلفنا، ناهيك مما تقدم من النص القرآني.

قد يصح القول: إن فكرة المعتزلة الخاصة بنفي الصفات بررتها الآراء المتعددة التي ذهبت إلى التجسيم والتشبيه؛ عندما اعتبرت الله على هيئة جسم، وعلى سبيل المثال لا الحصر يُنقل عن المتكلم هشام بن الحكم (ت. ٨٠٥ ميلادية ١٩٠ هـ)[١١] أنه كان يرى الله جسماً ممدوداً، عريضاً، عميقاً، طويلاً، وعرضه مثل عمقه، نوره ساطع، له قدر من الأقدار في طوله وعرضه وعمقه[١٢]. بطبيعة الحال، عندما نذكر ذلك عن المتكلم الشيعي هشام بن الحكم علينا عدم إغفال ما ترده تواريخ الملل والنحل الأشعرية، أو القائلة بمقالة الفرقة الناجية. لكن، سواء أن ذلك ورد من بنات أفكار ابن الحكم أو غيره فإنه كان موجوداً ويُجادل فيه.

لقد اعتمد المجسمون آيات قرآنية وفسروها تفسيراً حرفياً، مثلما جاء

---

(١٠) الأشعري، مقالات الإسلاميين ١ص ٢١٦.

(١١) أبو محمد هشام بن الحكم من متكلمي الشيعة القدماء الذين عاصروا الإمام جعفر الصادق وأخذوا منه، ويذكر له الشيخ آقا بزرك الطهراني في معجمه الذريعة إلى تصانيف الشيعة (١ص ٣١٠) كتاباً بعنوان (كتاب الأخبار).

(١٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين (طبعة أخرى)، ص ٣١-٣٢.

في سورة «الفتح» (١٠): ﴿يد الله فوق أيديهم﴾. وبالتفسير المباشر يظهر أن لله يداً كباقي الأجسام، وكذلك قوله في سورة «الرحمن» (٢٧): ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام﴾، فُسرت بأن لله وجهاً يتصف بالبقاء لا بالفناء، وقد اتخذت هذه الآية فرقة إسلامية تدعى البيانية في دعواها بأن الله سيهلك ما عدا وجهه هو الباقي. وبالطريقة نفسها أَوّل المعتزلة هذه الآيات لنفي الجسمية عن الله، وذلك باستخدام الأدلة العقلية، والتي هي التأويل بعينه. ثم استخدام الأدلة النقلية، وهي ما في النصوص القرآنية بشكل صريح.

ويورد أحمد أمين في «ضحى الإسلام» هذه الأدلة بما يلي:

١- ما أثاروه من مسألة رؤية الله بالأبصار، فقد رأوا أنه إذا انتفت الجسمية انتفت الجهة، وإذا انتفت الجهة انتفت رؤية الناس له، ولا بد للرؤية من شروط كشرط الضوء، وأن يكون الجسم ذا لون وذلك كله مستحيل في جانب الله.

٢- ما يخص قول القرآن، فحجة المعتزلة أن القرآن يقول في هذه المسألة: «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» فيما يتفق مع رأيهم العقلي من الأدلة النقلية أخذوه حجة، وما يختلف أولوه أي فسروه تفسيراً لا يتعارض مع دليلهم العقلي[١٣].

(١٣) أمين، ضحى الإسلام ٣ ص ٢٧.

جوهر التوحيد

كان جوهر التوحيد المعتزلي مبنياً على تنزيه الله من الصفات، وهذا الرأي يجمع عليه مفكروهم كافة، وهذا الإجماع، الذي أكده الأشعري، أشار إليه المسعودي أيضاً بقوله: «وهو ما اجتمعت عليه المعتزلة من البصريين والبغداديين وغيرهم، وإن كانوا في غير ذلك من فروعهم متباينين من أن الله عز وجل لا كالأشياء، وأنه ليس بحجم ولا عرض ولا عنصر ولا جزء ولا جوهر»[١٤]. ومن هذا الرأي ظهروا بأمور فلسفية مهمة أخرى حول الكون ووجوده، والتي سنفصلها لاحقاً. وبفلسفتهم للتوحيد يكون المعتزلة قد تميزوا عن الفرق والمذاهب الإسلامية الأخرى. وبهذا الصدد يقول الباحث أحمد أمين : «فلسفوا الوحدانية»[١٥].

ومعنى الوحدانية عندهم أن ذات الله بسيطة غير مركبة، لأن المركب يتألف من أجزاء، وبالتالي القول بأن ذات الله مركبة يؤدي إلى تجزئتها أو تبضيعها، وهذا ما لا يناسب وحدانية الله. لذا ذهب المعتزلة إلى أن ذات الله وصفاته شيء واحد.

ارتباطاً بهذا الموضوع نجد هناك فكرة تعلل نفي المعتزلة للصفات يوردها الباحث آلبير نصري نادر بقوله: «نجد المعتزلة على حذر كبير

---

(١٤) المسعودي، مروج الذهب ٣ ص ٢٤٠.

(١٥) أمين، ضحى الإسلام ٣ ص ٢٩.

في التحدث عن صفات الله خوفاً من أن يؤدى في هذا الموضوع إلى شرك يقضي على كل توحيد، لذلك نفيت الصفات عن الله»[١٦].

وبما أن الدافع الظاهري، الذي دفع المعتزلة إلى هذه الفكرة أو الفلسفة، هو الدفاع عن الدين لأن التوحيد ركناً من أركانه، فإن مسألة الحذر التي قال بها الباحث جديرة بالإشارة. لكن، ألا نجد في المنطق القرآني الظاهر، وخصوصاً حول التوحيد، كقوله ﴿ليس كمثله شيء﴾[١٧] وما ورد في سورة «الاخلاص» تبريراً لنفي الصفات، مع تأثر المعتزلة بالفِرق والفلسفات الأخرى، لكنهم استخدموا طريقتهم الخاصة في التنزيه، بعد أن وصل الأمر ببعض المجسمة والمشبهة إلى تخيل الله على هيئة إنسان، أو هو معبود إنساني، وفي هذه الآراء ما يؤدي إلى العودة للآلهة المنحوتة على هيئة إنسان أو حيوان، كما كان عند الوثنية قبل الإسلام.

غير أن الواقع قد لايقبل فكرة المعتزلة عن الله، ليس شيء، مثل سهولة قبول التجسيم، فنحن أمام ذات عليا نتخيلها بما حولنا من هيمنة وسيطرة ومكان وأشكال. وعلى الرغم من خطورة المسألة فإن المعتزلة استخدموا حرية الرأي وسلطة الدليل العقلي في مناقشاتها. عندما نقول حرية الرأي يجب أن لا نقفز إلى مفاهيم عصرنا الحالي، ونذهب بعيداً ونلبس المعتزلة ثياباً ليبرالية العصر، بقدر ما أنهم بمجرد تقديم العقل على النص نراهم فِرقة واعدة. لقد«أوَّل المعتزلة الآيات القرانية الدالة على تشخيص أو تجسيم تأويلاً عقلياً ينفي دلالاتها المادية»[١٨].

حتى أصبح هذا التأويل تقليداً لدى المعتزلة. وليس الأمر مقتصراً على

(١٦) نادر، فلسفة المعتزلة١ ص ٣٧.

(١٧) سورة الشورى، الآية ١١.

(١٨) مروة، النزعات المادية ١ص ٦٥٣.

مسألة التوحيد وحسب، بل استخدم فقهاء الاعتزال والاجتهاد العقلي في تفسير النصوص وجعلوا ما يتلاءم مع العقل والمنطق هو الصحيح. وما ساعدهم على طرح مثل هذه المسألة وغيرها بشكل فلسفي هو الاطلاع على الفلسفات الأخرى، واستيعاب أدواتها في الجدل.

نجد عند متابعة نظريات المعتزلة أن التفكير بنفي الصفات بدأ متدرجاً لديهم؛ من الشكل بسيط، كما هو عند واصل بن عطاء، إلى بناء فكري معقد، كما هو عند أبي الهذيل العلاف وإبراهيم النظام، ومعمر السلمي، والجبائيين وغيرهم، وأشارت نظرياتهم أو أفكارهم في ذلك إلى نفي «جميع الصفات الأزلية»[١٩].

سنتابع تطورات مسألة نفي الصفات، وهي جوهر التوحيد المعتزلي، بمقالتها البسيطة لدى المؤسس واصل بن عطاء. لقد نفى واصل أن تكون هناك صفات ثابتة لله كالعلم والقدرة والإرادة والحياة. يشرح الشَّهرستاني هذه المسألة بالقول: «وكانت هذه المقالة في بدئها غير ناضجة، وكان واصل بن عطاء يقول فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال: ومَنْ أثبت معنىً وصفة قديمة فقد أثبت إلهين»[٢٠].

مثلما تقدم أن مسألة نفي الصفات كانت موجودة من قبل، وأن واصل وضع إثباتها بموضع الشرك بالله، مع أن أفكاره لم تحقق العمق الفكري والفلسفي، إنما فهم التوحيد بجوهره العام، وهو عدم وجود إلهين. فالقول إن الله عالم معنى ذلك، حسب التصور المعتزلي، وجود قديمين أي الله

---

(١٩) بدوي، مذاهب الإسلاميين ١ ص٣٤٣.

(٢٠) الشّهرستاني، الملل والنحل ١ص ٤٦.

والعلم. وعلى العموم، كان تفكير ابن عطاء هو الحذر من تأليه الصفة، وبالتالي إشراكها مع الله في القدم.

بهذا المعنى البسيط نفي الصفات. وإذ يعلق الشهرستاني على تطور مسألة نفي الصفات بعد ابن عطاء بالقول: «وإنما شرعت أصحابه بعد مطالعة كتب الفلسفة»[٢١] أراد أيضاً جعل المعتزلة مجرد تابعين وقارئين للفلاسفة، وليس سوى فلاسفة اليونان. وبغض النظر عن مقصد الشَّهرستاني أن كلمته الآنفة تعني الاعتراف ببداية التفلسف بالمسألة ونضوجها الفكري عند المعتزلة بعد واصل. فأحد أصحاب الأخير الكبار، وهو محمد بن الهذيل العلاف، قرر: إن لله ذاتاً واحدة لا كثرة فيها: عالم بعلم وعلمه ذاته، وقادر بقدرة وقدرته ذاته، وحي بحياة وحياته ذاته.

أي لا انفصال ولا تمايز بين ذات الله وصفاته، وما دلالة هذه الوحدة إلا توحيد الله، بما لا يتصف به خلقه، والذات الإلهية لا تكون بدون صفاتها، وهذه الصفات مدغومة فيها بقوة، فهو عالم ليس بعلم، وحي ليس بحياة، وبصير ليس ببصر، وسميع ليس بسمع. بهذه الفكرة استطاع العلاف إلغاء الثنائية التي يمكن أن تقوم بين الله وصفاته. ويفسر لنا هذا المفكر نظريته في التوحيد بما ينقله الأشعري عنه: «هو الله عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو»[٢٢].

هنا يلغي العلاف اكتساب الله للصفات المعروفة في الأجسام، وبذلك يجعله لا شيء كائناً. فعندما نقول فلان عالم أي اكتسب علماً من خارجه،

---

(٢١) المصدر نفسه.

(٢٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين ١ص ٢٢٥.

وكذلك اكتسب القوة والحياة، وهنا لا بد من الثنائية بين الصفة والموصوف. قد يفسر الأمر بأن هناك خالقاً للصفة من دون الله. وهذا هو عين الشرك في الوحدانية، حسب المفهوم الإسلامي للتوحيد بشكل عام. ويفسر العلاف الآيات التي تضفي على الله صفات الجسمية بأنها ذاته كقوله: «الله وجهه هو هو، ونفسه هي هو، ويقول يده بمعنى نعمته»[٢٣].

يتضح مما تقدم أن العلاف تمكن من إخراج الفكر المعتزلي من الإحراج؛ الذي قدمه له خصومه القائلين بإثبات الصفات، وما أعظمه من إحراج حين يقال: إن الله ليس بعالم، وليس بقادر... إلخ. وبسبب القول بنفي الصفات أطلق على المعتزلة اسم «المعطلة» من قبل خصومهم، أي تعطيل أو إبطال صفات الله. ومن وجهة نظر الفكر المعارض للمعتزلة أن إلغاء صفات الله بتنزيه عنها يسفر عن إنكار لوجوده. مع أن الشَّهرستاني لخص هدف فلسفة العلاف بأنها نفي للصفات إثبات لذاته.

تأتي بعد مقالة أبي الهذيل العلاف، في تطور هذه المسألة، مقالة تلميذه إبراهيم بن سيار النظام، الذي يمكن وصفه بفيلسوف المعتزلة[٢٤]، على أنه أسس لمقالات داخل الفكر المعتزلي كانت الفلسفة واضحة فيها، بما يخص الأجسام والحركة والسكون، آخذين بنظر الاعتبار الازدواجية التي كانت تسود المذاهب الفلسفية، كونها تحمل عناصر مادية مثالية.

لقد تبنى النظام فكرة العلاف في مسألة الصفات، لكنه زاد عليها القول: «معنى قولي عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه. ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قولي حي إثبات ذاته ونفي الموت

---

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) انظر: مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية ١ ص ٦٦٢-٦٦٣.

عنه»[٢٥]. بذلك يكون النَّظام قد لجأ إلى نفي معكوس صفة الذات أي ما هو نقيض الذَّات.

ففي الوقت الذي أثبت فيه الذَّات ألغى النَّظام ما يفسر من معكوس صفة ذات الله. يفسر حسين مروة فكرة النظام هذه بالقول: «يرى لكل صفة منها جانباً إيجابياً هو إثبات الذات، وجانباً سلبياً هو نفي ضدها»[٢٦].

أما الجديد الذي كشفه الشهرستاني في مسألة الصفات عند النظام فهو قوله بصفة الإرادة؛ وهي أن الله ليس موصوفاً بها على الحقيقة، وبهذا يثبت النظام لاثنائية بين الله وإرادته، فهو مريد ليس بإرادة، أي ينفي عنه صفة العجز وهو معكوس الإرادة. وعلل النظام ذلك بأمرين: الأول، إذا وصف بها، أي الإرادة في أفعاله، فيكون هو خالقها بعلم وقدرة، وبذلك تكون له صفات العلم والقدرة التي يجمع المعتزلة على نفيها عن ذات الله.

والأمر الثاني، يخص مسألة القدر، فإذا وصف بكونه صاحب إرادة على أفعال الناس فمعنى ذلك أن الناس مجبرون لا مخيرون في حياتهم؛ وبهذا يُهدم ركن أساسي من أركان الفكر المعتزلي، ألا وهو إلغاء القدر، وإسناد أفعال النَّاس لهم، حتى تكون هناك شرعية في الثواب والعقاب. ويتقدم معتزلي آخر وهو بشر بن المعتمر معتبراً صفة الإرادة «إرادة الله فعل من أفعاله، وهي على وجهين: صفة ذات، وصفة فعل»[٢٧]. فصفة الذَّات كما هو معروف عند المعتزلة مطابقة لذات الله؛ وهو يملك الإرادة لجميع أفعاله، وصفة الفعل التي أضافها ابن المعتمر فهي مخلوقة له، أي

(٢٥) الأشعري، مقالات الإسلاميين ١ص ٢٢٧.

(٢٦) مروة، النزعات المادية ١ص ٨٤٥.

(٢٧) الشّهرستاني، الملل والنحل، ص ٧١.

لم تكن موازية لوجوده، فالله يملك الإرادة عندما يصدرعنه فعل الإرادة لأن الإرادة هي هو.

يأتي بعد ذلك معمر بن عباد السلمي، الذي يعتبره الشهرستاني «من أعظم القدرية مرتبة في تدقيق القول بنفي الصفات»[٢٨]. تتلخص فكرة السلمي في مسألة الصفات، وتأكيد التوحيد المطلق، هو قوله بالمعاني في نفي الصفات. «إن الله عالم بعلم وأن علمه كان علماً له لمعنى، والمعنى كان لمعنى لا إلى غاية»[٢٩].

لهذا سمي هذا المفكر، ومَنْ اعتقد اعتقاده، بأصحاب المعاني، فقد استعاضوا عن الصفات بالمعاني، وكل شيءٍ يحدث يربط بمعنى لا بصفة، وتتكون لهذا المعنى سلسلة مترابطة من المعاني إلى ما لا نهاية. فإن الجسم إذا تحرك تحرك لمعنىً، وإن سكن سكن لمعنى، والله يكون عالماً لمعنى وقادراً لمعنى وحياً لمعنى.

لكنَّ، هل من الممكن أن تحل المعاني محل الصِّفات، وأن لا تكون ثنائية في القدم مع الله؟ فإن حدث ذلك فلا يعني سوى وجود ثغرة في التوحيد المعتزلي، الذي حاول معمر كغيره من مفكريهم أن يسد كل ثغرة في ذلك، وينظر إلى ذات الله منزهة من كل صفة. كما يحرص السلمي على أن «لا يقال يعلم نفسه لأنه يؤدي إلى تمايز بين العالم والمعلوم، ولا يعلم غيره لأنه يؤدي إلى تمايز بين العالم والمعلوم أيضاً»[٣٠].

فحسب السلمي علمه لمعنى العلم بالأشياء لا صفة له كونه عالماً. لا ندري، إلى أي حد تبقى المعاني بعيدة عن تلبس دور الصفات؛ وأن ما أتى

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٢٩) الأشعري، مقالات الإسلاميين ١ص ٢٢٨.

(٣٠) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٧٥.

به السلمي لا يعدو سوى تلاعب بالألفاظ قد يخالط دقيق الكلام، مثلما تفلسف فيها معمر السلمي. يبقى تساؤلنا عن مدى دقة الفاصل بين المعاني والصفات، سوى أن المعنى يبقى مجهولاً والصفة معلومة.

بعد معاني معمر بن عباد السلمي تأتي «أحوال» أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، أي القول بالأحوال بدلاً من الصفات، وكل ما يتصف به الله هو أحوال وليست صفات تشاركه بالقِدم، أو تكون ثنائية الوجود معه. يذكر له الشهرستاني القول التالي: «إن الله عالم لذاته قادر حي لذاته»[٣١]

كذلك قال بهذا ابنه أبو هشام الجبائي. ويفسر الشهرستاني ذلك قائلاً : «الله هو عالم لذاته بمعنى ذو حالة هي صفة المعلومية، وراء كونه ذاتياً موجوداً، وإنما يعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت أحوالاً هي لا معلومة ولا مجهولة»[٣٢]، فيكون الجديد الذي أدخله الجبائي في فلسفة الصفات لدى المعتزلة هـو القول تحويل الصفات إلى أحوال لذات الله، ليست منفصلة عنها. يذكر ذلك الإسفراييني عن الجبائي الابن: «وكان من جهالته قوله بالأحوال حتى كان يقول: إن العالم له حال يفارق به مَنْ ليس بعالم[٣٣]. ومن المعلوم الإسفراييني كان معروفاً بعدائه الشديد للمعتزلة.

عرضنا تدرج التطور في الفكر المعتزلي وفلسفته في قضية الصفات، والتي اختلفت بها نظريتهم في التوحيد عن الفرق الإسلامية الأخرى، ما عدا بعض الذين وافقوهم في المواقف مثل الخوارج والمرجئة في مسألة نفي

(٣١) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٣٣) الإسفراييني، التبصير بالدين، ص ٨٧.

بعض الصفات. ويلخص أحد مفكري المعتزلة المشهورين، وهو القاضي عبد الجبار الهمداني، هدفهم في هذه المسألة بالذات بالقول: «واعلم، أنهم أجمعوا على أن الله واحد كما نطق به القرآن، ودلَّ عليه العقل، وليس هدفهم بهذا القول أنه واحد في الوجود، لأنهم قد أثبتوا غيره موجوداً من المحدثات بل العلم بوجودهما أظهر من حيث المشاهدة، فهدفهم في ذلك أنه واحد في صفاته»[٣٤].

صفوة القول، تدرجت مسألة الصفات لدى المعتزلة من طرحها البسيط على الظاهر لدى مؤسسهم واصل بن عطاء الغزال إلى ادغامه بالذات الإلهية لدى أبي الهذيل العلاف، ثم نفي الصفة ونفي معكوسها لدى إبراهيم بن سيار النظام، فاستبدالها بالمعاني في فكر معمر بن عباد السلمي؛ وأخيراً إلغاؤها بالأحوال التي هي من ذات الله، وبعد التدقيق نجد الجميع ظلوا يدورون حول ما ذهب إليه شيخهم العلاف القائل: إن الصفة والذات هي هي، أو الصفة والله هي هو.

---

(٣٤) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٤٧.

مسألة خلق القرآن

تعتبر هذه المسألة جزءاً أساسياً في التوحيد المعتزلي، وعلاقتها من صلب مسألة نفي الصفات. ومعلوم أنها فرضت في عهد الخليفة العباسي المأمون (ت. ٨٣٣ ميلادية ٢١٨ هـ)، وتشدد بالامتحان بها من بعده أخوه المعتصم بالله(ت. ٨٤١ ميلادية ٢٢٧هـ) ثم ابن الأخير الواثق بالله(ت. ٨٤٥ ميلادية ٢٣٢ هـ)، حتى ألغاها جعفر المتوكل على الله (قُتل ٨٦١ ميلادية ٢٤٧هـ). بل وأخذ بمطاردة المعتزلة، ومَنْ يقول بخلق القرآن. فرضت المسألة رسمياً على الفقهاء وعلماء الدين، وملخصها هو نفي أن يكون لله كلام قديم، يشاركه في القدم صفة مثل بقية الصفات.

لذا قالت المعتزلة: إن كلام الله مخلوق حادث، وليس قديماً. والأصل التاريخي لهذه المسألة في الفكر الإسلامي يرجع إلى الجعد بن درهم، مربي آخر خلفاء بني أمية مروان بن محمد (قُتل ٧٤٩ ميلادية ١٣٢هـ). قال أحمد أمين حول أصل هذه المسألة: «ويختلف الباحثون في أن المسلمين تأثروا في قولهم بخلق القرآن باليهودية أو المسيحية تقليداً لقولهم في عيسى بأنه كلمة الله، وكلمته لا يصح أن تكون مخلوقة، وقلد المسلمون ذلك بقولهم مثل هذا القول في كلام الله»[٣٥].

(٣٥) أمين، ضحى الإسلام ٣ ص ١٦٣.

كانت مسألة «خلق القرآن» مِن أخطر المسائل التي استغلت ضد المعتزلة، وبقية القائلين بها، لأنها تتعلق بكلام الله وبالقرآن على وجه التحديد. دار صراع جدي حولها تحول إلى مجال السياسة عندما بدأ المأمون بفرض هذا الرأي مستخدماً السلطة السياسية لإجبار الفقهاء والعلماء على القول به؛ وقبلها أُعدم الجعد بن درهم متهماً بها. وفي الوقت الذي فيه يقول المعتزلة إن كلام الله مخلوق وليس بقديم، وأنه أُنزل على الأنبياء كأفكار نطقوا بها بإيجاد من الله، فإن مثبتي الصفات ترى أن كلام الله قديم، ويبالغ بعضهم بالقول: إن الجلد والغلاف قديم فضلاً عن القرآن.

لا يخلو اعتمادها من قِبل المأمون مِن غرض سياسي، فعلى ما يبدو أنه أراد تثبيت آيديولوجية أو عقيدة لدولته، وأراد أن يحتوي بها الفوضى التي تركتها الحرب مع أخي محمد الأمين، ثم الانقلاب عليه ببغداد باستخلاف العباسيين لعمه إبراهيم بن المهدي، لعامين عندما كان المأمون لا زال بخرسان، ومن جهة أخرى، كانت مقصودة أو غير مقصودة، إنه القول بخلق القرآن يقلل من سطوة النَّص، ويخضعه للتأويل، فكلام الله القديم غير النص المخلوق مِن قِبل الله.

هناك أسئلة كثيرة تطرح عن عصر المأمون، الذي لنا وصفه بالخليفة المثقف أو العالم، منها أنه أراد تغيير مسار الخلافة العباسية عندما جعل ولاية العهد للإمام علي الرضا، وأنه بعدم تولية ولده وريثاً، ولم يجعل ولياً للعهد، شذ عن الخلفاء كافة، وهل أراد إنهاء التوريث مثلاً. ليس لنا البحث في هذا عصر هذا الخليفة بقدر ما أوردنا ذلك سريعاً لما يتعلق بمسألة خلق القرآن.

يحدد أبو الحسن الأشعري قول المعتزلة ومثلهم الخوارج والزيدية في

كلام الله بالآتي: «إن القرآن كلام الله إنه مخلوق الله. لم يكن ثم كان»[٣٦]. حسب ما تقدم أن كلام الله محدثاً وليس قديماً. وعلى الرغم من اختلاف مفكري المعتزلة حول هذه المسألة، لكنهم أجمعوا على أن كلام الله مخلوق، ومؤكداً مَنْ لا يقول بهذه المقالة ليس معتزلياً. وبعد تبني المأمون لها أصبحت «محك الإيمان، وترتب على رجال الدولة ومنهم القضاة أن يسلموا بها... وبذلك انقلبت تلك الحركة التي كانت ترمي إلى الفكر الحر فأصبحت أداة لقمع حريته»[٣٧].

الواضح، أن هذا الموقف لم ينبع من جوهر الفكر المعتزلي، بل نبع من الاختلاط بالسلطة كما يبدو، وأن المحاسبة على إنكاره، والامتحان بالفكر أو العقيدة من مسؤولية الخليفة ووزرائه، وإن كانوا يمثلون أو يتبنون عقدة المعتزلة. يبقى ما لا بد من الإشارة إليه ألا وهو هل هناك غاية لدى المعتزلة من طرح مسألة خلق القرآن بهذه القوة؟ ولماذا المعتزلة، وهم دعاة العقل والرأي، يذهبون إلى القول بهذه المسألة، بينما يتشدد أهل الحديث بأنه كلام الله القديم، ومنقوش باللوح المحفوظ من قبل؟

مثلما تقدمت الإشارة لا يستبعد أن تكون غاية المعتزلة هو التخفيف من قدسية النص مقابل تمكين الرأي والعقل، إضافة إلى أن هناك أسباباً أخرى رافقت النصوص القرآنية يصعب اعتبارها من كلام الله بالصوت أو الحرف، بقدر يمكن عدها من الإلهام والإيحاء. وما بين القول بخلق القرآن وأنه كلام الله أنك تتمكن من الحوار مع مخلوق من مخلوقات الله، وأن تصفه بما تراه فيه، لكنك لا تتمكن ولا تمتلك الفرصة من الحوار مع كلام الله؛ وهو قديم بقدم اللوح المحفوظ، مثلما ذهب العديد من مؤرخي ومفسري الكتاب.

(٣٦) الأشعري، مقالات الإسلاميين ١ص ٢٥٢.

(٣٧) حتي، تاريخ العرب، ص ٥٠١.

بعد هذا نأتي إلى تحديد موضع المسألة هل هي ضمن أصل التَّوحيد، كجزء مِن نفي الصِّفات أم مِن العدل بما يتعلق بنفي القدر ومصالح العِباد. نجد الجواب عند القاضي عبد الجبار، فقد أشار إلى مسألة خلق القرآن على أنها من مفردات أصل العدل، لأنها تتعلق بنفي القدر، وأفعال الله، وأن قِدم القرآن، في اللوح المحفوظ، معناه أن الأفعال مقدرة مسبقاً، كذلك أنها أتت ضمن نفي الصِّفات أيضاً، على أساس أنها تتعلق بصفة الكلام والقِدم، وإنه إذا كان القرآن كلام الله القديم فسيكون شريكاً له في القِدم، ناهيك من المشابهة بمخلوقه النَّاطق، وهو الإنسان.

قال: «ووجه اتصاله بباب العدل هو أن القرآن فعل من أفعال الله، يصح أن يقع على وجه فيقبح، وعلى وجه آخر فيحسن، وباب العدل كلام في أفعاله، وما يجوز أن يفعله وما لا يجوز ... وإليه يرجع الحلال والحرام، وبه تُعرف الشرائع والحكام»[٣٨]. ولأنه «أحدثه حسب مصالح العباد»[٣٩].

لكن لا بد أن تكون ضمن التَّوحيد لقول قاضي القضاة نفسه: «اعلم أن الكلام مما يقدر العباد على مثله فسبيله سبيل الحركات وغيرها، وكلُّ ما يقدر العباد على مثله فوجود جنسه لا يدل على أنه من فعل الله، لتجويز كونه من فعل غيره، ويفارق ما لا يوصف العباد بالقدرة عليه، كالجواهر والألوان»[٤٠].

كذلك لقوله: «ولا خلاف بين جميع أهل العدل في أن القرآن مخلوق مُحدث مفعول، لم يكن ثم كان، إنه غير الله عزَّ وجلَّ، وإنه أحدثه بحسب مصالح العباد، وهو قادر على أمثاله، وإنه يوصف بأنه مُخبر به، وقائل أمر

(٣٨) الأسدآبادي، شرح الأُصول الخمسة، ص ٥٢٧.
(٣٩) الأسدآبادي، المُغني في التَّوحيد والعدل، كتاب خلق القرآن، ص ٣.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

وناهٍ من حيث فعله»[٤١].

فتكون المسألة ضمن أصل التوحيد عندما ينظر إلى صفة الكلام، وأن القرآن كلامه القديم أم المخلوق المحدث! وهو يحسب مِن باب التوحيد كون الكلام صفة، فحسب المعتزلة الكلام شأنه شأن «السَّمع والبصر، ليس صفة من صفات الذَّات، فكلام الله، بما في ذلك القرآن، ليس أزلياً، إذ كيف يكون كذلك وفي القرآن أمر ونهي ووعد ووعيد، وكل لك يقتضي وجود المأمور أو المنهي أو الموعود. ولو كان الكلام صفة أزلية لأصبح القرآن قديماً ولشارك الله في الألوهية، ذلك أن القِدم صفة ذات للألوهية، فكل قديم فهو الله»[٤٢].

في ختام الحديث عن التوحيد المعتزلي نقول: إن الدعوة له لم تتوقف عند المعتزلة فقط، بل استمرت إلى الوقت الحاضر في الفكر الإسلامي المعاصر من باب التجديد في الدين بمعنى العودة للأصول القديمة. ينطبق على هذه الظاهرة مصطلح السلفية وليس مصطلح التجديد بالمعنى الدقيق للمصطلح. لذا نرى ضرورة الفصل بينهما، وأن ما يحكم في الفصل بين ما هو سلفي وما هو مجدد هو التعامل مع روح العصر.

وأهم هذه الدعوات إلى التوحيد بالروح السلفية هي دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدي (ت.١٧٩١) المختلفة جذرياً، بطبيعة الحال، عن دعوة المعتزلة العقلية، والتي كانت متقدمة في زمانها، ويبدو ما زالت متقدمة، قياساً بالدعوة الوهابية المتأخرة عنها بعشرة قرون تقريباً. لكنَّ الزمن لا يحدد ذلك دائماً، فهناك كثرة من النظريات والأفكار والأخلاق القديمة لم تعد بالية مقارنة مع البالي الجديد.

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢.

(٤٢) صبحي، في علم الكلام، ص ١٣٦.

إن جوهر الدَّعوة الوهابية هو العودة إلى الإسلام الخالص، وبالأدوات نفسها من دون النظر لمجريات العصر، ومنها أيضاً رفض الشعائر والتقاليد بإحياء المناسبات الدينية وزيارة قبور الأولياء، واعتبارها ضرباً من الشرك. وهنا لا بد من ذكر ما كتبه الشيخ محمد بن عبد الوهاب، أخذاً عن مؤرخين، حول النقاء الديني، أو السلفية، حيث وجودها من قبل الإسلام، وأن لِمَنْ وصفوا بالمشركين سلفيتهم وتشددهم، ودعوتهم إلى الدين الخالص، ولكن بطريقة ومنهج وسلوك آخر.

قال في شأن الحُمْس من سكان مكة الأوائل: «من التحمس، وهو التشدد والتنطع في الدين، بقصد الترفع والتعالي على غيرهم. وسميت قريشاً حُمْساً لتشددهم وتنطعهم في ما ابتدعوه من الدين، الذي خالفوا به الناس، يريدون الشرف عليهم، والعلو في الأرض، وكانت هذه من صوفية قريش»[٤٣]. من تشدد الحُمْس أيضاً: أنهم «قالوا: لا ينبغي لأهل الحل أن يأكلوا من طعام جاؤوا به من الحل إلى الحرم إذا جاؤوا حجاجاً أو عُمَّاراً، ولا يطوفون في البيت إذا قدموا أول طوافهم إلا في ثياب الحُمْس فإن لم يجدوا منها شيئاً طافوا بالبيت عراة، فإن لم يجد القادم ثياب أحمس طاف في ثيابه، وألقاها إذا فرغ، ولم ينتفع بها، ولا أحد غيره»[٤٤].

تُعتبر دعوة ابن عبد الوهاب عودة لما طرحه الفقيه ابن تيمية (ت. ١٣٢٨ ميلادية ٧٢٨هـ)، وتلميذه ابن قيم الجوزية (ت. ١٣٥٠ ميلادية ٧٥١هـ). وأهم الآثار الفكرية لهذه الحركة «كتاب التوحيد»، وهو من تأليف الشيخ محمد بن عبد الوهاب. وقد اختلطت الدعوة بالسلطة وعلى ضوء ذلك اللقاء تأسست الدولة السعودية الأولى. وربما يذكرنا هذا اللقاء

(٤٣) عبد الوهاب، مختصر سيرة الرسول، ص٢٦ الهامش.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٧-٢٨.

بالعلاقة بين فكر المعتزلة والسلطة العباسية من حيث العلاقة بالقرار السياسي، وذلك في خلافة المأمون وحتى خلافة المتوكل، الذي اتخذ من السلفية عقيدة دينية للقضاء على فكر المعتزلة.

أصل العـدل

إنه الأصل أو المبدأ الثاني من مبادئ أو أُصول المعتزلة، ويأتي بعد التوحيد أهمية، لذا عرفت المعتزلة بالموحدة ثم العدلية؛ وقولهم في عدالة الله تنسحب على موقفهم الاجتماعي ضد الظلم والطغيان، وكذلك مرتبط بفلسفتهم حول القدر. والعدل عندهم كما يذكر المسعودي قائلاً: «هو الله لا يحب الفساد، ولا يخلق أفعال العباد، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة، التي جعلها الله لهم وركبها فيهم، وأنه ولي كل حسنه أمر بها وبرئ من كل سيئة نهى عنها»(٤٥).

معنى هذا أن الله عادل غير مسؤول عن ظلم العباد لأنفسهم ولغيرهم، والمعنى الخفي في رأي المعتزلة هذا أن الله خلق العدل للإنسان، ويجب أن يتصرف به، وبهذا يصبح مسؤولاً عن ظلمه إذا ظَلم وهو مقتدر أو سلطان.

هنا يأتي تبرير عدالة الحساب في الدُّنيا والآخرة. وأن النظام السياسي والاجتماعي هو من خلق وتدبير الناس، والقدرة التي جعلها الله فيهم على ذلك هي العقل بعينه. ومن طبيعة الله أنه لا يقدر على فعل السيئات، ولا على الظلم لأنه لو فعل ذلك لفسد الكون. ونجد فائدة في ذكر نصين شعريين لأحد الصوفيين المشهورين وهو جلال الدين الرومي (ت. ١٢٧٣ ميلادية ٦٧٢ هـ) يصور فيهما منطق الاختيار والجبر تصويراً

(٤٥) المسعودي، مروج الذهب ومروج الذهب ٣ ص ٢٣٤.

أدبياً، عبر من خلالها عن أفكار فلسفية عميقة، ويعد جلال الدين الرومي من الصوفية التي أخذت بالمنهج القدري المتأرجح بين الاختيار والاجبار. قال(٤٦):

«إن عمل مني كأساً فأنا كأس
وان صنعني خنجراً، فخنجراً أكون
وان عمل مني ينبوعاً فسأسكب المياه
وإن عملني ناراً فإني أبعث الدفء
أنا ريشة بأصبعه».

نفهم من هذا النَّص كيف يهتز الإنسان في الكون، بعد أن سلبت إرادته وقدرته وتحكمه في فعله، وأن الارادة المسلوبة لم تكن قيد الإرادة الإلهية فقط، بل تصبح قيد السلطة التي تطلب من الناس أن يكونوا كذا النموذج بقوة القمع التي تملكها. بالمقابل يقول جلال الدين الرومي في الاختيار على لسان رمز القوة الأسد:

«وضع السيد الرب أمام أرجلنا سلماً، فيجب علينا أن نصعد إلى السطح درجة فدرجة. هناك ينبغي عليك أن تكون قدرياً. لك رجلان فلماذا تتكلف العرج. لك يدان فلماذا تخبئ أصابعك. حينما يعطى الإنسان فأساً ويضعه في يده قصده واضح ماذا يريد من دون كلمات، أيدينا شبيهة بهذا الفأس علامة معطاة من الرب»(٤٧).

هنا تتجلى بعمق المسؤولية الملقاة على عاتق الإنسان عندما يستطيع عمل كل شيء بإرادته؛ عندما يمتلك زمام أمره، وكيف يرمي بالمسؤولية

(٤٦) الرومي، مثنوي جلال الدِّين الرومي ١ص ١٦٠. التراث الفلسفي الإسلامي في أبحاث سوفيتية، ص ١١٦.
(٤٧) المصدر نفسه.

عن كاهله عندما يكون كالسعفة في مهب الريح مع الأقدار. وفي الحالتين مَنْ يكون مسؤولاً عن العدالة: الله أم الإنسان؟ ولماذا الثَّواب والعقاب؟ هذا ما سيطرحه جوهر العدل لدى المعتزلة. وقبل هذا لم يختص المعتزلة بهذا المبدأ أو الأصل، فهو أحد أصول الشيعة الخمسة: التَّوحيد، النُّبوة، المعاد، الإمامة، العدل. كذلك ظهر التأكيد على العدل في سياسات الملوك والأباطرة بأنه سبب إدامة المُلك.

نتابع وصايا العدل لدى الإسلاميين من غير المعتزلة بالآتي: ذكر أبو حامد الغزالي (ت. ١١١١ ميلادية ٥٠٥ هـ)، الأشعري الاتجاه، حديثاً يقول: «المُلك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم»[٤٨]. وفي المصدر نفسه يُعلق أبو حامد على ذلك بالقول: «السلطان في الحقيقة هو الذي يعدل بين عباده، ولا يقوم بالجور والفساد، لأن السلطان الجائر مشؤوم، وأمره إلى الزوال». وذكر حديث العدالة نجم الدين الرازي (ت. ١٢٥٥ميلادية ٦٥٤هـ) في كتابه «مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد».

وورد في قصة رضي الدين بن طاوس (ت. ١٢٦٥ ميلادية ٦٦٤هـ) مع هولاكو ببغداد، أنه قدم العدل على الإيمان. قال ابن الطقطقي (ت.١٣٠١ ميلادية ٧٠١هـ): «لما فتح السلطان هولاكو بغداد، في سنة ست وخمسين وست مئة، أمر أن يستفتى الفقهاء: أيهما أفضل السلطان الكافر العادل أو السلطان المسلم الجائر.

ثم جمع العلماء بالمستنصرية لذلك. فلما وقفوا على الفتيا أحجموا عن الجواب، وكان رضي الدين علي بن طاوس حاضراً هذا المجلس، وكان مقدماً محترماً، فلما رأى إحجامهم تناول الفتيا، ووضع خطه فيها بتفضيل

(٤٨) الغزالي، نصيحة الملوك، ص٤٠.

العادل الكافر على المسلم الجائر، فوضع الناس خطوطهم بعده»[٤٩].

جاء الحديث والتأكيد على العدالة لدى المؤرخ والفقيه الشيعي، من الفترة الصفوية، محمد باقر المجلسي (ت. ١٦٩٩ ميلادية ١١١١هـ) نقلاً عن الإمام جعفر الصادق: «إن الله عزَّ وجل أوحى إلى نبي من أنبيائه في مملكة جبار من الجبارين، إن أتى هذا الجبار فقل له: إني لم استعملك على سفك الدماء، واتخاذ الأموال، وإنما استعملتك لتكف عني أصوات المظلومين، فإني لن أدع ظلامتهم وإن كانوا كفاراً... فإن الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم»[٥٠]. لكن كل هؤلاء وغيرهم مارسوا النَّصيحة في العدل كأمر إلهي، ولم يجعلوا للمسألة فلسفة وارتباطاً بنفي القدر مثلما فعل المعتزلة.

---

(٤٩) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية، ص ١٥.

(٥٠) المجلسي، بحار الأنوار ٧٢ ص ٣٣١ (باب الظلم وأنواعه).

جوهر العدل

يكمن جوهر العدل المعتزلي أساساً في تنزيه الله عن القبيح وبالتالي الظلم ضمنه: «لا خلاف بينهم في أنه سبحانه منزه عن كل قبيح، وأن ما أثبت من فعله لا يجوز أن يكون قبيحاً. ولأجل تشددهم في العدل، قال بعضهم: فلا يوصف بالقدرة على ما يقبح»[٥١].

لا ينفصل هذا الأمر لدى المعتزلة عن نفي الصفات، فالقبح صفة كما هو الحسن، فيأتي نفي القبح عن الله هو نفيهم كونه حسناً. ولا يعني نفي الأول إثبات الثاني أو العكس، فهذه مسألة تتعلق بإثبات الذات دون أية صفة، مثلما هو مذهب إبراهيم النظام في نفي الصفات، ومنها صفة الاقتدار: «إن الله لا يقدر على ظلم أحد. ولا على شيء من الشَّر. وإن النَّاس يقدرون على كل ذلك»[٥٢].

وبالتالي إن عدم القدرة على الظّلم هي العدالة بعينها، بل العدالة الخالصة والمثالية، فقد كانت فكرة أو مقالة النظام في نفي الصفات معكوس الصفة إلى جانب إلغاء الصفة نفسها تنزيهاً للذات الإلهية. وهناك اختلاف بين مفكري المعتزلة حول العدالة الإلهية، والتي تنعكس في الفكر المعتزلي على المجتمع، يذكر هذا الاختلاف الأشعري، ومنها أبرز

---

(٥١) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٤٨.

(٥٢) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤ ص ١٤٧.

ستة اختلافات[٥٣]:

١- استحالة أن يفعل الله الجور والظلم، لأن ذلك لا يكون إلا عن نقص ولا يجوز النقص في الله.

٢- لو فعل الله الظلم لأصبح قبيحاً، ولا يجوز أن يكون الله قبيحاً ولو فعل الله الظلم لأصبح ظالماً، ولا يجوز أن يكون الله كذلك.

٣- لله القدرة على أن يظلم، ولكن لا يكون ذلك إلا من عيب والله يفعله.منزه من العيوب.

٤- لله القدرة على فعل العدل وما شابهه الصدق، أما الظلم فلا.

٥- يقدر الله على الظلم لكن الأجسام والعقول التي أنعم الله بها على خلقه تقول إنه لا يظلم.

٦- ليس هناك شك بأن الله لا يظلم، فالشّك والنّفي كون الله ظالم تبعد عنه الظلم.

كلُّ هذه الآراء التي ذكرها الأشعري، مِن دون ذِكر لقائليها، تشير إلى أن الله لا يظلم، وهو يحب العدل ويجسده في خلقه، ومنها ما ذهب إلى عدم قدرته على الظلم لا من عدم تمكنه بل لأنه كامل غالٍ من العيوب والنقص، والظلم عيب ونقص بفاعله. وهذه العدالة يجسدها المعتزلة سياسياً في رأيهم باختيار الإمام الحاكم، فهم أولاً يشترطون اختياره من قبل الناس، وثانياً يلغون حصر الإمامة في قريش، يذكر المسعودي ذلك بقوله: «إذ كانت المعتزلة وغيرها من الطوائف تذهب إلى أن الإمامة اختيار من الأمة...

(٥٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين ١ ص ٢٥٢.

سواء كان قريشياً أو غيره من أهل ملة الإسلام وأهل العدل والإيمان»[٥٤].

ومنهم مَنْ يرى أن الإمامة غير موجبة أو ضرورية على الدَّوام، على خلاف بقية المذاهب: «واختلفوا في وجوب الإمامة. فقال الناس كلهم إلا (عبد الرَّحمن) الأصم (توفي نحو ٨٤٠ ميلادية ٢٢٥هـ): لا بد من إمام»[٥٥]. كذلك ربما ينفرد شيخ المعتزلة هشام بن عَمرو الفُوَطي (توفي نحو ٨٣٥ ميلادية ٢٢١ هـ) بالقول في الإمامة: «لا تنعقد في أيام الفتنة واختلاف الناس، وإنما يجوز عقدها في حال الاتفاق والسلامة»[٥٦]. يفهم من هذه المقالة أن الفتنة توجب الاستبداد حتى يتم الخروج منها.

يحدد المعتزلي أبو القاسم البلخي تاريخ النَّشاط الفكري والسياسي لتحقيق العدل بالآتي: «كمبدأ ابتدأ من الغيلانية»[٥٧]. وقد سبق وعرفنا مَنْ هم الغيلانية، الذين وقفوا مع يزيد بن الوليد بن عبد الملك، المعروف بالنَّاقص (ت. وقيل قُتل ٧٤٣ ميلادية ١٢٦ هـ) لأنه نقص من عطاءات آل أمية، في العام (١٢٦ هـ) ضد ابن عمه الخليفة الوليد بن يزيد بن عبد الملك (قُتل ٧٤٣ ميلادية ١٢٦ هـ). وعرفنا أيضاً أن الغيلانية تعد جذراً من جذور المعتزلة في مسألة نفي القدر والقول بحرية الإنسان، والتي تأتي جوهراً لمسألة العدل لدى المعتزلة.

كان لمسألة نفي القدر جوهر سياسي واضح يتلخص بتحميل السلطة

---

(٥٤) المسعودي، مروج الذهب، ٣ ص٢٦٠.

(٥٥) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٤٦٠. هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم، احد شيوخ الاعتزال وانفرد بهذا القول، وهو إذا ساد العدل بين الناس فهم ليسوا بحاجة للإمام، أي يحكمون أنفسهم ذاتياً.

(٥٦) الشهرستاني، الملل والنحل ١ ص ٧٢.

(٥٧) البلخي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١١٥.

المظالم الاجتماعية؛ وأن الله بريء مِن فعل الظلم الذي تمارسه السلطة ضد النّاس. وحتى أعداء الفكر المعتزلي مِن الذين حرصوا على تشويهه اعترفوا بعدم مجاملة المعتزلة للحاكم الظالم، كما جاء ذلك على لسان الإسفراييني: «كانوا يقولون إن من جالس السلطان فهو فاسق لا مؤمن ولا كافر خالد مخلد في النار»[٥٨].

إن المعروف أولاً أن هذه الفتوى هي لأحد شيوخهم وهو أبو موسى صبيح المدرار الزّاهد، وثانياً أن الفاسق في رأي المعتزلة هو صاحب الذنب الكبير، ولعلهم لا يقصدون بفتوى شيخهم أي سلطان، كما يذكر الإسفراييني، فإنهم وقفوا مع المأمون، ولم يقفوا مع آبائه لاختلاف سياسة هذا الخليفة.

وعن دعوتهم للعدل لاحظ الباحث برهان الدين دلو ما يلي: «ولما خاب أمل المعتزلة في حكم آل امية لتحقيق العدل والمساواة، وأيقنوا من تنكر العباسيين لهذه المبادئ واصلوا نضالهم بطريقتهم الخاصة فاتجهوا إلى العمل السري المنظم»[٥٩]، وربما هذا القول صحيح في الشطر الأول بما يتعلق بالعهد الأموي، لكن ما يخص العصر العباسي فالمعتزلة بعد اشتراك جماعة منهم في تمرد إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب (قتل ٧٦٢ ميلادية ١٤٥هـ)، وهو زيدي الميول، لم يظهر لهم أي تحرك أو تنظيم سري، بل على العكس اقتربوا من المأمون وقبله من الرشيد ووزرائه البرامكة.

بدأ هذا التنظيم من أيام مؤسسهم واصل بن عطاء، حيث أرسل دعاته إلى أغلب البلدان: «من الصين شرقاً إلى المغرب غرباً ومن اليمن

---

(٥٨) الإسفراييني، التبصير بالدين، ص٧٧.

(٥٩) دلو، مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي، ص ٣٩٠ .

جنوباً إلى الجزيرة في الشمال»[٦٠]. إلا أن هذا انتهى كما يبدو بعد وفاة واصل، وتبوأ عمرو بن عبيد رئاسة الاعتزال، وتحول المعتزلة إلى الفكر بديلاً عن السّياسة. حتى قال أبو جعفر المنصور بعد اشتراك معتزلة بثورة إبراهيم: «ما خرجت المعتزلة علينا حتى مات عمرو بن عبيد»[٦١]. خرجت وكان رئيس المعتزلة الخارجين على المنصور بشير الرَّحال (لعله قُتل مع إبراهيم بن عبد الله نفسها ١٤٥هـ). وبهذا يكون المعتزلة اتجهوا إلى العمل الفكري، من المناظرة والجدل، والتثقيف بالأصول الخمسة للفكر المعتزلي.

يُذكر، كانت مساهماتهم، في العهد الأموي في أغلب الأحوال، مبنية على الأسس التالية :

١- التصدي للظلم والجهاد ضد الظالمين.

٢- الدّفاع عن المستضعفين المظلومين.

٣- توزيع الأموال بالعدل والمساواة بين المستحقين.

٤- الانتصار لآل علي بن أبي طالب.

تعبر هذه الأسس عن نصرة العدالة وتحقيق مبدأ العدل، والأساس الأخير ظل مرتبطاً أولاً بشخصية علي بن أبي طالب غير المتهاون في الانتصار للحق، وقد جاء ذلك باعتراف مبغضيه قبل محبيه، ولو تهاون قليلاً لدامت دولته، وكسب جولة التحكيم مع معاوية. لقد تكلم علي بن أبي طالب عن الحق في أكثر من خطبة ووصية بمعنى الحق كسلوك، والحق الشريعة والقانون. وقد شغلت هذه المسألة كل سياسته. وثانياً ارتبط انتصار المعتزلة لآل علي بالتنكيل الذي كان واجهه أبناء وأحفاد علي من

(٦٠) المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٤٢.

(٦١) الحميري، الحور العين، ص ٢٦٤.

السلطة الأموية، وكذلك العباسية، ما عدا عبد الله المأمون فإنه جعل ولي عهده أحد أحفاد علي الملقب بالرضا.

كان العدل هدفاً لتحرك المعتزلة السياسي أولاً ثم الفكري، ودعوة للالتزام به، وحجتهم في ذلك كانت قوية، ولها جانب روحي مؤثر على النَّاس، وهي كون الله يحب العدل والظلم ليس من اختصاصه، وأن للإنسان قوة وإرادة على قيام الظلم أو العدل على السواء. ومثلما ارتبط مبدأ التوحيد عندهم بنفي الصفات فإن مبدأ العدل ارتبط بمسألة نفي القدر، وقد وجدوا لآيديولوجيتهم الحقوقية هذه سنداً في القرآن الكريم كقوله تعالى:

﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[٦٢]. و﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[٦٣]، و﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[٦٤]، وغيرها. هذا هو الجانب الدِّيني، الذي أكده المعتزلة عن طريق نصوص القرآن الكريم. فالقرآن كما هو معروف يعتبر مصدراً لا يضاهيه أي مصدر آخر في المسائل الدِّينية بالذات، ومسألة العدل هي الأخرى من صميم هذه المسائل، وقد لا تقل أهمية عن التوحيد فـ «إن نظريات شيوخ المعتزلة تدور على صفتين أساسيتين من الصفات الإلهية هما: العدالة والتَّوحيد»[٦٥].

فمن تمسك بالتَّوحيد المعتزلي والعدل سمي معتزلياً أو مناصراً له، هذا

---

(٦٢) سورة فصلت، الآية ٤٦.

(٦٣) سورة البقرة ، الآية ٥٧.

(٦٤) سورة النحل، الآية ٩٠.

(٦٥) فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٨١.

ما أكده أكثر من مؤرخ. أما المبادئ الثلاثة الأخرى وهي: الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فجميعها تعتبر فروعاً للمبدأ العدل.

إن أول فروع العدل والثالث في الأصول هو الوعد والوعيد، ويأتي بمعنى الترغيب والتهديد، فالوعد ما يخص الثواب كالوعد بالجنة، والوعيد ما يخص العقاب كالتهديد بجهنم. وهذا مرتبط أساساً بحرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله. والوعد والوعيد هو الأصل المكمل الهام لتطبيق العدالة، وتتمثل في الإخبار والإنذار عبر رسائل الله إلى البشر عبر الأنبياء، حتى تتحقق شرعية أو قانونية لهذا التطبيق. جاء في القرآن: ﴿وما كنا معذِّبين حتى نبعث رسولاً﴾[٦٦]. يذكر المسعودي هذا المبدأ بالقول: «هو أن الله لا يغفر لمرتكب الكبائر إلا بالتوبة، وإنه لصادق في وعده ووعيده، لا مبدل لكلماته»[٦٧].

يأتي «المنزلة بين المنزلتين» الفرع الثَّاني مِن العدل والأصل الرَّابع مِن أُصول المعتزلة ، الذي كان ذريعة واصل بن عطاء في اعتزال شيخه الحسن البصري بمسجد البصرة، وملخصه أن فاعل الذَّنب الكبير هو في درجة وسطى بين المؤمن والكافر. وينقل ذلك المسعودي بقوله: «فهو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر، بل يسمى فاسقاً، على حسب ما ورد التوفيق بتسميته، وأجمع أهل الصلاة على فسوقه»[٦٨]. إن مهمة هذا الأصل تحديد نوع العقاب الذي تقتضيه العدالة.

أما الفرع الثَّالث مِن العدل، والأصل الخامس من أُصول المعتزلة فهو

(٦٦) سورة الإسراء، الآية ١٥.

(٦٧) المسعودي، مروج الذهب، ٣ ص ٢٠٥.

(٦٨) المصدر نفسه.

«الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر»، ويعد هذا الأصل أصلاً تربوياً وتنفيذ العقوبة الدنيوية والوقاية م هو أكبر، وسداً للذرائع من المعاصي أو الأفعال الكبيرة، أي الحرص على تطبيق العدل، لأن «المعروف» هو أن يسود العدل بين النَّاس سواء كان على مستوى السُّلطة السِّياسية وعلاقة النَّاس بها، أو كعلاقة اجتماعية في ما بينهم، والمنكر تعبير عن الظلم والباطل، أي القبيح الذي هو عكس جوهر العدالة الإلهية والإنسانية.

لإن هذه العدالة لا تتحقق إلا أن يأمر النَّاس بالمعروف وينهوا عن المنكر، بذلك يكون هذا المبدأ مرتبطاً ارتباطاً مباشراً بمبدأ العدل، وهو فرعه التربوي والأخلاقي والتعليمي، الذي يحث الناس على المحافظة على العدل وتحقيقه في استعدادهم الروحي له، ويجسد القرآن هذا المبدأ بقوله: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾[٦٩]. في قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يمكن العودة إلى كتاب الباحث مايكل كوك «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي»، الفصل الخاص بالمعتزلة[٧٠].

هذه هي الأُصول الأساسية والعامة لدى المعتزلة، والتي بأولها وثانيها كانت تسميتهم بالموحدة والعدلية. و«تميز المعتزلة أتباعها من أعدائها بسؤال للناس خفية: هل قرأتم الأُصول؟ فإذا كان الجواب بالإثبات فهموا أن المجيب معتزلي»[٧١].

---

(٦٩) سورة آل عمران، الآية:١٠٤.

(٧٠) راجع: كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ص ٣٠٢ وما بعدها.

(٧١) نادر، فلسفة المعتزلة ١ ص ١٧.

بعد الاطلاع على ملابسات نشوء المعتزلة، وبداية تفلسفهم في مبدأ التوحيد وخصوصاً في مسألة الصفات، وفي حرية وإرادة الإنسان، وقبل الدخول في نظرياتهم بالوجود، سنبحث هذه المسألة، في الفصل الثالث، من وجهة النظر الدينية بشكل عام، كونها كانت الأساس في فلسفة المعتزلة حول الوجود.





الفصل الثالث

الوجـود في التصور الـديني

التصور الإسطوري

التصور المنـدائي

التصور التـوراتي

التصور القـرآني

أفكار معاصـرة

التصور الإسطوري

انشغل العقل البشري بمسألة الوجود منذ بدأ الإنسان يحبو على الأرض بعقله المفكر، وانشغاله بما يحيطه من الأشياء التي تثير تساؤله وفضوله، ومن تعايش مع الموجودات التي حوله لا بد من محاولات لإدراكها، حيث كل شيء كان غامضاً بحكم جهله. ولم يكتف الإنسان بالتساؤل عما حوله بل تعدى إلى التساؤل عن نفسه، وعن حقيقة وجوده ككائن حي.

أنتجت تلك المحاولات والمعارف المباشرة وأدواتها البسيطة الرؤية الأسطورية حول ظواهر الكون؛ إلا أنه لو دققنا في الأفكار والرؤى الدينية القديمة، التي وردت في الكتب المقدسة تحديداً، نجدها تتفق مع المضمون الأسطوري لمعرفة الوجود، مثلما تحدث بها السومريون والبابليون وغيرهم من الأقوام القديمة حول بداية الخلق والتكوين. لكن ذلك لا يعني بأن تلك الأساطير والأفكار الدِّينية كانت خالية من بعض تفسيرات العصر الحالي للوجود، أو من أفكار فلسفية تؤخذ بنظر الاعتبار كلمحات لها صِلة ما بالعلم الحديث، ولو بشكل ظاهري.

لذا لا نجد المادية الفلسفية ببذورها الأولى في الفلسفة اليونانية، على سبيل المثال لا الحصر، كانت خالية من الأسطورة إذا لم تكن هي الأسطورة، كما ورد ذلك في نظريات فلاسفة المدرسة الطَّبيعية. فـ(سولون القانوني) المشهور باسم طاليس (٦٢٤-٥٤٦ قبل الميلاد) أشار إلى أن

«الماء أصل الأشياء أو الجوهر الأوحد الذي تتكون منه الأشياء وتعود إليه، ويرى أن الأرض تطفو فوق المياه، وقد خرجت منها، وهي إسطوانة تطفو فوق المياه أيضاً، أو هي جزيرة كبرى في بحر خضم، وهي تستمد من هذا البحر اللامتناهي ما تفتقر إليه[١].

كما ذهب أنكسيماندريس (٦١٠ - ٥٤٦ قبل) إلى أن «المادة الأولى للأشياء هي الأبيرون... (و) يعتقد أنكسيماندريس أن هناك عوالم لا يحدد لها عدد في اللامتناهي، ويوجد عدد منهم في الوجود في كل وقت، ولا يكون عالم جديد حتى يفنى عالم قديم[٢]. ويرى هذا الفيلسوف أن العلم أو الكون تشكل بصدور الهواء والماء من هذه المادة.

أما انكسيمانس (٥٨٨ - ٥٢٥ قبل) فقد اعتبر الهواء هو المادة الأولى ومنه كانت الحياة أيضاً. «ولما كان الهواء أصل الإنسان، وممده بالحياة، فهو أيضاً أصل العالم، وهو يمده بالحياة. فحين تلبد الهواء وجدت الأرض، وهي واسعة عريضة، وتبعاً لهذا فإن الهواء يمدها بوجودها[٣].

لم تتعد أفكار هؤلاء الفلاسفة الأوائل في ماديتها الأفكار الأسطورية، التي قالت بها الأقوام القديمة، عندما اعتبروا هذه الأُصول المادية عبارة عن آلهة. ومن خلال التدقيق في نظرية العناصر الأولى عند اليونان نجد أصلها في الأفكار السومرية واضحاً. يهدي إلى ذلك الباحث العراقي طه باقر وزميله بشير فرنسيس في بحثهما المشترك «الخليقة وأصل الوجود»، وذلك بقولهما: «يمكننا القول إن السومريين سكان جنوب العراق سبق لهم أن أوجدوا فكرة العناصر الأولية في أصل الأشياء، ولا سيما العناصر

(١) النشار، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص٢٢ . موجز تاريخ الفلسفة، ص٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٢.

الأربعة التي تعزى إلى فلاسفة الأغريق الأُول[٤]. لقد دلت الأفكار السومرية على كونها هي الأصل بما يلي:

١- اعتبرت البدء بعنصر الماء الأزلي.

٢- من هذا العنصر كانت الأرض والسماء.

٣- من اتحاد الأرض والسماء كان الهواء.

٤ - من اتحاد الهواء بالأرض بوجود الشمس كانت الحياة.

لكلِّ ما تقدم تبدو أن الأفكار الأولى كانت مادية، بمعنى أنها انطلقت من الطَّبيعة، وعلى الرَّغم من استحالة تحقيق التفسير المعقول آنذاك لكن ما توصل إليه بما يسمى الآن أساطير كان خطوة فلسفية جريئة في دراسة الكون، وأساساً لنظريات علمية لاحقة، و«تعتبر أفكاراً ناضجة في الدرجة الأولى التي تتيحها معارف تلك الفترة من بداية حضارة الإنسان»[٥].

إن في فلسفة الوجود هناك مَنْ يرى العلة في ما وراء الطبيعة، وهناك مَنْ يراها في الطَّبيعة نفسها، ويتعلق الاختلاف الجوهري بين الرأيين بالايمان بوجود الله: هل هو موجود خارج الكون، أم هل هو موجود داخل الكون، مثلما يذهب إلى ذلك أصحاب فكرة وحدة الوجود، أو هل لا وجود له. يذهب أحد دارسي الفلسفة من علماء الدين، وهو أحد رموز الفكر الديني المعاصر آية الله محمد باقر الصدر[٦]، إلى القول: «تتعارض المادية

(٤) طه باقر بشير فرنسيس، الخليقة وأصل الوجود مجلة سومر العدد الخامس، السنة ١٩٤٩.

(٥) السواح، مغامرة العقل الأولى، ص٣١.

(٦) عالم دين وسياسي عراقي تصدر الاتجاه الديني الشيعي بالعراق، ومن المساهمين في وجود حزب الدعوة الإسلامي في بداية الأمر، تميز من بين علماء الدين بخطه السياسي الهادف إلى قيام دولة إسلامية، ويبدو بهذا التوجه خارجاً على مبدأ التقية المعروف في الفكر الشيعي الإمامي. كذلك تميز بقراءته للفلسفة والاقتصاد ◄

مع الإلهية حينما تعرض مسألة الوجود في ما وراء الطَّبيعة»[٧].

نرى أنه في تجاوز هذه النقطة ينطلق كل الفكر الفلسفي بمختلف اتجاهاته من الطبيعة نفسها؛ وعناصرها المكونة. فالفكر المثالي بشكل عام لا يستغني عن البحث بما في الطبيعة من أسباب، وهناك من اعتبر الطبيعة هي الله، حيث يحل الله في كل شيء. وبشكل عام إن عجائب الكون بمادياته وروحانياته والعجز عن فهمها بسهولة تجعل الإنسان لا يكف عن العجب من وجوده. ولهذا نجد للفكر الروحي والديني خصوصاً تأثيراً كبيراً في الفكر الإنساني. وعلى الرغم من عدم شكنا في مقدرة العلم على التطور والتقدم في تفسير، ومحاولة حل أسرار الطبيعة.

لكنّ تبقى فكرة الله حيَّة في العقل البشري، لأنها تختصر مسافات طويلة للذي يفكر حوله، ويطلب التفسير السريع لوجود ما هو موجود، قياساً بالبطء الذي يسير فيه العلم لتقديم إجاباته. اضافة إلى أن النظريات العلمية حول هذه المسألة بالذات قابلة للنقض والإلغاء بما يأتي من جديد، مقابل أن التصورات الدينية التي تميزت بالثبوت وعدم التبدل. وهنا يبدو الإيمان أبسط كثيراً من الإلحاد، وسبر غور أسرار الطبيعة، من دون كتاب مقدس يرشد إلى خالق غير مخلوق.

ارتبط الفكر الديني، حول الوجود، ارتباطاً مباشراً بالأفكار السَّائدة

◄ الماركسيين ورده عليهما، عد ذلك الرد حينها (حوالى ١٩٦٠) عملاً فكرياً اتخذه الجانب الديني كرد داحض للماركسية، مع أنه لا يتعدى الردود المباشرة التي لا تخلو من البساطة، كان بدافع مواجهة المد الماركسي بالعراق من قبل المرجعية والقوى الدينية، وقد ظهر ذلك في أشهر كتبه: فلسفتنا، والأسس المنطقية للإستقراء، واقتصادنا، والبنك اللاربوي، ورسالتنا. ومعروف عنه الزهد والتعفف. أعدم هو وشقيقته بالعراق سنة ١٩٨٠.

(٧) الصدر، فلسفتنا، ص٢١٢.

قبل ورود الأفكار الكتابية، أو التي أُطلق عليها تسمية السماوية، كما عبر عنها كتاب التوراة أول مرة. وكان الإنسان مارسها قبل ذلك في محاولته الأولى لتفسير تكوين العالم، وهذا بحد ذاته لا يمنع من وجود أفكار جديدة. وأن ورود ما اصطلح عليه بالأساطير في الكتب المقدسة، قد أعطيت القدسية والديمومة في التداول. سواء كان الفكر السابق أو الفكر الديني الذي أتى من بعده موثقاً في الكتب المقدسة السماوية، فالاثنان اعتمدا ما وراء الطبيعة في تفسير الطبيعة. وأن الفرق الجوهري بينهما أن الفكر الأول أنتج فكرة تعدد الآلهة، مع الاعتراف بوجود الإله الأكبر.

اجمعت الأفكار، ما قبل السماوية، على تمثيل هيئات آلهتها بالهيئة البشرية في الخلق والتكوين، فالآلهة لديها كانت تتزوج وتأكل وتشرب وتنام وتحب وتكره. أما الفكر التوحيدي فأبقى للإله مشاعر البشر من الرضا والغضب والحب والكره ومهما والفخر والهيمنة وغيرها من مشاعر تتسابق إليه النُّفوس البشرية.

عموماً، لقد حاول العقل البشري أن يجد خروجاً له من هذا العالم إلى عالم آخر يعود ويفسر ما وراء الطبيعة بما في الطبيعة نفسها، وأن رحلته في التفكير قد بدأت بالنظر المباشر عبر الحواس ثم والتأمل العقلي إلى إنتاج الفلسفة والعلم في تفسير ما حوله من أشياء وظواهر. في سبيل معرفة منطق هذا الفكر وأساسه التاريخي في قضية الوجود لا بد من التعرف على التصورات الدينية في هذا الشأن كما جاءت في الكتب السماوية وانعكاساتها في الفكر الديني المعاصر. وقبلها نقدم لها بخلق الوجود حسب كتاب الصابئة المندائيين، وهم جماعة صغيرة تعيش بالعراق والأهواز.

التصور المندائي

قبل قراءة الوجود في كتاب التوراة لا بد من إلقاء نظرة في تصور كتاب ديني آخر، ألا وهو كتاب الصابئة المندائيين «الكنزا ربا» أي الكنز العظيم. وتعد هذه الديانة من أقدم الديانات، حسب ما يراه أتباعها، بأن كتابهم نزل على أبي البشر آدم، وعُرف بـ «سدرة آدم»، أي كتاب آدم، وبالتالي لا بد أن كتابه يأخذ الصفة نفسها، بأنه من أقدم الكتب، أو لنقل تصورها حول الوجود من أقدم التصورات، ذلك لصلته المباشرة، من حيث جوهر التصور بالتصورات السومرية والبابلية على حد سواء.

جاء على لسان الملاك أو الأثري (هيبل زيوا)، أي جبرائيل الرَّسول: «عندما أراد ملك النُّور السَّامي أن يخلق العالم دعاني إليه من مكانه البهي المبهر، الذي كان هو العظيم يقف فيه، من تلك الشكينة، التي بنيت على جهته اليمنى. وقال لي مخاطباً: اذهب اذهب إلى عالم الظلمات، ذلك العالم المملوء بالسيئات حتى عنقه. حقاً إنه يغص بالموبقات غصاً ويعج بنار آكلة مدمرة. اذهب إلى العالم المزدحم بالزور والخيانة والبهتان، العالم المحفوف بالشوك ونبات الحَسد. اذهب إلى عالم الفوضى والصخب دونما استقرار، عالم الظلام بغير نور، عالم الجيف بلا شذى عبق، عالم الاضطهاد والموت دونما حياة الخلود. اذهب إلى العالم، الذي تزول منه النِعم والخيرات، ولا تتحقق فيه أبداً الأمنيات».

ثم استطرد قائلاً: «اذهب! اسحق الظلمات وتلك الأسرار، التي تشكلت وتكونت منها (من الظلمات). رص الأرض واجعلها صلبة قوية. مد السماء وعمِّرها بالنجوم. أعر الشمس البهاء، والقمر النور، والنجوم البريق. أعط الماء لذة الطعم، والنار السعير واللهب. اصنع أثماراً وكروماً وأشجاراً، التي تزدهر وتنمو في العالم. انفخ الحياة في الحيوانات الأليفة، في الأسماك والدواجن، واجعل من كل نوع ذكراً وأنثى، لكي تقوم هذه بخدمة آدم وسلالته كلّها. بعد هذا اخلق رجلاً واحداً وامرأة واحدة، وأطلق عليهما الاسمين: آدم للرجل وحواء للمرأة. ثم اجعل من ملائكة النار فِرقة تكون في خدمة آدم. إن يُخالف أحد منهم أوامرك فيجب أن يطوق بالنار الحامية. عليك أن تخلق ملائكة ثلاثة من البهاء والنور وتلحقهما بعشرة آدم».

«دع الماء الحي ينبع ويختلط مع الماء العكر: خلال عبير الماء العذب يزدهر وينمو العالم. عليك أن تنشئ البيت برياحه الأربع، وأضف إليها بعد ذلك الهواء، الذي يهب عليها. أوقد النار، ودعها تنتشر انتشاراً. سوف يصبح بذلك العالم نَيراً من خلال يدك. عندما نطق ملك النور السامي (الله) بكلمة نشأت جميع الأشياء، وأصبحت حية خلال هذه الكلمة»[٨].

سنجد العديد من هذه المفردات وما يرادفها في الكتب المقدسة الأخرى، وما يميز تصور الصابئة المندائيين أنهم ينزهون الله (ملك النور السامي) أو (مارا إد ربوثا) من خلق العالم بيديه، بل أمر مَنْ يقوم بهذا العمل وهو (هيبل زيوا) جبرائيل، ومفردة (كن) التي سترد في مقالة أبي الهذيل العلاف، وهي من الآية القرآنية، وردت في كتاب «الكنزا ربا» بكلمة

(٨) الكنزا ربا كتاب الصابئة المندائيين المقدس، القسم الأيمن- الكتاب الأول، ص ١٦-١٧منشورات الماء الحي، سدني استراليا ٢٠٠٠. نسخة الكنزا ربا، بغداد ٢٠٠٠، التسبيح الأول التوحيد، ص ٨-٩.

الله، فخلق الوجود حسب هذا الكتاب لم يستغرق ستة أيام، حسب التوراة والقرآن، بل لم يأخذ غير لحظة الأمر والتكليف. ومن جهة أخرى إنه ذكر الظلمات، وربما هي العدم لدى المعتزلة، وهي الخراب والماء في التوراة والقرآن، وهي الهيولى.

التصور التوراتي

نقرأ في كتاب التَّوراة أو العهد القديم التكوين لفظاً بدلاً من لفظ الوجود، ومعروف عن هذا الكتاب بأنه كتاب النبي موسى، وهو والزبور كتاب النبي داود خاصان بالديانة اليهودية. جاء في الخلق العالم: «في البدء خلق الله السماوات والأرض، وكانت الأرض خربة وخالية، وعلى وجه الغمر ظلام وروح الله يرف على وجه المياه. وقال الله ليكن نوراً فكان نور، ورأى الله النور أنه حسن فصنع الله الجلد، وفصل بين المياه التي تحت الجلد والمياه التي فوق الجلد، وكان ذلك وسمى الله الجلد سماء، وكان مساء وكان صباح يوم ثاني. وقال الله لتجتمع المياه تحت السماء إلى موضع واحد وليظهر اليبس فكان كذلك، فسمى الله اليبس أرضاً ومجتمع المياه دعاه بحاراً. ورأى الله ذلك أنه حسن. وقال الله لتنبت الأرض نباتاً عشباً يبزر بزراً وشجراً مثمراً يخرج ثمراً بحسب صنفه بزرة فيه على الأرض فكان ذلك، فأخرجت الأرض نباتاً عشباً يبزر بزراً بحسب صنفه، ورأى الله ذلك أنه حسن».

«وكان مساء وكان صباح يوم ثالث، وقال الله لتكن نيرات في جلد السماء لتفصل بين النهار والليل وتكون آيات وأوقات وأيام وسنين، وتكون نيرات في الجلد السماء لتضيء على الأرض، فكان كذلك فعمل الله النورين، النورين العظيمين: النور الأكبر لحكم النهار، والنور الأصغر لحكم الليل

والنجوم، وجعلها الله في جلد السماء لتنير على الأرض ولتحكم على النهار والليل، ولتفصل بين النور والظلم، ورأى الله ذلك أنه حسن، وكان مساء وكان صباح يوم رابع»[٩].

أما في اليوم الخامس فكانت نشأة الحيوانات، واليوم السادس كان خلق الإنسان، ويظهر في التوراة، وأن وجود الإنسان هو ذروة التطور في الوجود الحي، وكان كل شيء خلق لأجل هذا الإنسان «قال الله نعمل الإنسان على صورتنا، على شبهنا فيتسلطون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم وعلى كل الأرض»[١٠].

هذه هي قصة الخلق الدينية السماوية المفترضة الأولى، والتي نفهم منها بأنها لا تقول بالعدم المطلق؛ بل تقول صراحة بوجود عالم قبل هذا العالم، حيث تنص على وجود أرض خربة تطفو على سطح الماء، ولكنها لم تتحدث عن مصدر هذه الأرض، هل كانت عامرة فخربها الله وعمرها من جديد؟ أم هي أزلية؟ وتحدثت عن أولوية الماء، حيث كانت الأرض تطفو على هذا الماء، وأن روح الله تتحرك فوقه. وتحدثت القصة أيضاً عن وحدة السماء والأرض وفصلهما بالجلد، فما هو فوق الماء دعاه سماءً، وما هو تحت الماء دعاه أرضاً.

ثم ظهور اليابسة من المياه، وبعد استكمال الطبيعة غير الحيَّة كانت الحياة، وكان البدء بالكائنات النَّباتية، وبعدها الحيوانية، وآخرها البشرية. هذه الأفكار التوراتية الدينية في تكوين العالم متصلة بأفكار قد سبقتها هي الأفكار السومرية والبابلية القديمة، حيث تقول الأسطورة السومرية في التكوين ما يلي:

(٩) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التَّكوين ١/ ١-٣١

(١٠) المصدر نفسه.

١- في البدء كانت الآلهة والتي اسمها (نمو) أو الآلهة أبسو، من دون أي شيء آخر، وكل منهما يمثل المياه الأولى، التي انبثق منها كل شيء في الوجود.

٢- كان إله السماء واسمه (آن) وآلهة الأرض واسمها (كي) وكانا ملتصقين.

٣- من خلال اجتماع الإلهين (آن) و (كي) كان ولدهما واسمه (إنليل)، وهو إله الهواء، الذي فصل بينهما لكي يتحرك بحرية، والنظرية الفرويدية تفسر هذا الانفصال بفكرة عقدة أوديب.

٤- وبسبب الظلام، الذي كان يسود الكون، أوجد الإله انليل إله القمر واسمه السومري ننار، ومن هذا الأخير كان (أوتو) أو شمش، وهو إله الشمس، الذي صار نيراً أكثر من أبيه.

٥- عندما أبعدت السماء عن الأرض، وظهر ضوء القمر والشمس قام الإله إنليل مع بقية الآلهة بخلق مظاهر الوجود الأخرى بما فيها الحياة.

ومثلما استراح الله في اليوم السابع، بعد انتهائه من خلق العالم، حسب ما ورد في التوراة، كذلك في الأسطورة السومرية ترتاح الآلهة «وتبني بيت الرب»[11]. وكما نرى في الأسطورة والفكر الديني الاعتراف بالمادة الأولى مع اختلاف التسمية، حيث لم يستطع الفكر بشكل عام أن يتجاوز الأفكار المتعلقة بالمادة المحسوسة إلى الأفكار المتعلقة بالعدم المطلق اللاوجود، كونها لا تحس ولا تعقل.

(١١) انظر فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، ص٣١ وما بعدها. وطه باقر، بشير فرنسيس الخليقة وأصل الوجود، مجلة سومر، العدد الخامس ١٩٤٩. ويرجع تاريخ طرح مثل هذه الأفكار إلى القرن السابع قبل الميلاد، ومدونة في الألواح التي عثر عليها في خزانة الملك الآشوري آشور بانيبال.

لذا عندما فكر الإنسان بالبداية الأولى لهذا الكون تصورها بماء أو تراب أو أي عنصر ملموس آخر. إن التواصل الفكري من الأسطورة إلى الفكر الديني يدل على التدرج في تأمل وتفسير الوجود، وإن متابعة هذا التدرج في محاولة معرفة العالم يؤكد الإبداع في الفكر المبكر بشؤون الوجود، وأنه رغم التطور العلمي الهائل والذي كان من نتائجه غزو الإنسان للفضاء، وجلوسه فوق سطح القمر، لكن كل هذا التطور والتبدل في حياة الناس لم يقلل من الانشداد إلى الفكر الغيبي، ولم يلغ تصوراته وخصوصاً في مسألة الوجود.

يعود السبب في ذلك إلى استيعاب الفكر الديني لهذه التصورات، وتعبيره عنها بأشكال أخرى وبلغة غير لغة الأسطورة المباشرة. نقول هذا لعمق التأثير الأسطوري في التصورات التوراتية في التكوين، إضافة إلى أن التوراة هو المصدر الأهم لفكر الديني الموحد حول الوجود، وهو حلقة الوصل والربط، على ما يبدو، بين الفكر الأسطوري والفكر الديني الكتابي، والذي جاء يبشر بهذه التصورات كحقائق لا تقبل الشك لأنها منزلة من الله.

وأفضل ما يمثل ذلك قول «الإنجيل»، الذي يمثل العهد الجديد بالنسبة للتوراة، قال: «في البدء كانت الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله كل شيء به كان، وبغيره لم يكن شيئاً مما كان عليه، فيه كانت الحياة والحياة نور الناس»[١٢]. كذلك ورد كتاب «الزبور» المختص بالنبي داود: «يا داود فاطر السماوات الذي خلقك وخلق آبائك من قبلك»[١٣].

---

(١٢) إنجيل يوحنا، رقم ١.

(١٣) كتاب الزبور مخطوطة في المكتبة الوطنية صوفيا مسجلة تحت رقم: O.P ٢٠٥٠

وورد في القرآن أن الله يخلق بالكلمة: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾[١٤].

أما بالنسبة للعهد الجديد «الإنجيل»، وهو مكتوب في أربعة أناجيل، معترف بها من عشرات الأناجيل التي أبطلت الكنيسة التعامل بها، والتي كتبها تلاميذ السيد المسيح ومريدوهم : متي، مرقص، لوقا، ويوحنا، فلا نجد فيه أفكاراً قائمة بذاتها تختص الوجود لأنه يعتمد التكوين التوراتي كجزء من الكتاب المقدس.

(١٤) سورة يس، الآية: ٨٢.

التّصور القرآني

لا شك أن تصورات القرآن حول الوجود ما هي إلا امتداد للتصورات التوراتية،وما الأخيرة إلا امتداد لتصورات سبقت. إلا أنها وردت في القرآن بصياغة جديدة، مثلما وردت في التوراة بصياغة مختلفة عن ما يصطلح عليه بالأساطير مع أن الجوهر واحد.

ما ورد في القرآن له صلة باللغة وقوتها، وما حفظه للعربية من وجود حتى هذا الزمن، حتى فهم ذلك أنه سر من أسرار قوته، وما أُعد معجزاً من معجزاته، وهذا ما تحدى به الكتاب مجتمع مكة آنذاك. قال: ﴿قُل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾[١٥]. وقد حفظ القرآن احترام الكتب السماوية الأخرى: «التوراة» و«الزبور» و«الإنجيل» وأعاد نسخ نصوصها، وعلى وجه الخصوص القصص والعديد من الأحكام لكن بمفردات وصياغات عربية متينة.

خصص القرآن آيات عديدات لخلق العالم ووجوده، تضمنتها سورة «فُصلت»، وتسلسها في الكتاب (٤١)، وهي من السور المكيات، وعدد آياتها (٥٤) آيةً، والغالب منها كان لتأكيد قدرة الله في صناعة الكون، وما فيه من عجائب الشمس والقمر وغيرهما، وإبراز الوعد بالجنة والوعيد بالنار، واستحضار دروس أخرى من قوم عاد وثمود. كذلك وردت أو تكررت آيات

(١٥) سورة الإسراء، الآية: ٨٨.

الخلق في سور متفرقة أخرى، مثل سورة «هود»، وسورة «السجدة» وغيرهما. وفي هذه الآيات يُرفع الفكر الديني إلى منزلة روحية كبيرة.

ثم جاءت محاولات تشخيص المسار العلمي فيها، وذلك لمواجهة التطورات العلمية من اكتشافات واختراعات، ظهر العديد من تلك المحاولات لتثبيت الإعجاز العلمي في القرآن، فربما كانت هناك إشارة عابرة جعل منها هؤلاء المتصدين نظرية وحقيقة علمية، وبطبيعة الحال هناك ضرر للقرآن في هذا المسعى بالذات لأن النظريات العلمية ليست ثابتة وتتبدل مع التطور المعرفي، فما توصل له العلم اليوم بشأن أصل الإنسان قد ينفيه غداً، وهكذا.

ومن آياته في الوجود قوله: ﴿الله الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾[١٦].

يتفق الفكر الديني، بشكل عام، على أن مدة العمل بخلق العالم، وإظهار الأشياء، كانت ستة أيام، هذا ما ورد في «التوراة» وكل يوم خصص لخلق مظهر من مظاهر الكون. لكن القرآن يعطي هذا الموضوع شيئاً من الواقعية والحيوية، ويبعد ظاهرياً عن المنحى الغرائبي أو الأسطوري، حين يقول بالاختلاف، بعد آية الخلق مباشرة، بين هذه الأيام كوحدة زمنية وبين أيامنا المعروفة. وربما جاء هذا التعبير نتيجة لتساؤل الناس، وأصحاب العقول آنذاك، عما يحصل في ستة أيام فقط.

يمكن ملاحظة هذه الستة أيام بقوله: ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون﴾[١٧]. ويفسر

(١٦) سورة السجدة، الآية: ٤.

(١٧) سورة السجدة، الآية: ٥.

ذلك المفسر الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (١١٥٣ ميلادية ٥٤٨هـ) بقوله : «أي خلقهما وما بينهما ... ويقضي أمر كل شيء لألف سنة في يوم واحد ثم يلقيه إلى ملائكته»[١٨]. وكذا فسر الشيخ المذكور: على أن المسافة بين السماء والأرض أو ما يعادل ذلك في يوم القيامة، وهو لا يحده حد لطوله. وفي مكان آخر يحدد القرآن فترة يوم واحد بخمسين ألف سنة من أيامنا التي نعد ونحسب. فقال: ﴿تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾[١٩].

على أية حال، ليس لنا تفسير هذا الالتفات إلى ما بين أيامنا وأيام خلق الكون إلا بالتطور في الفكر الدّيني؛ وهو حصيلة طبيعية إذا نظرنا إلى الفترة الزمنية التي تفصل بين التوراة والقرآن، والتي تقدر بأكثر من ألف سنة، فقد تبدل أشياء وتقدمت أفكار. كذلك لا يخلو هذا الأمر بمكان من القرب من الواقعية حيث أكدت النظريات الحديثة أن تكون الطبيعة بأرضها ونجومها وشمسها استغرق فترات زمنية طويلة تقدر بملايين السنين.

ولقصر مدة إنشاء الكون بستة أيام، إذا فهمت بطول أيامنا، كانت وراء خطأ والي خراسان وكيع بن أبي السُّود، أو الأسود، التميمي (كان والياً ٩٧ هـ ٧١٥هـ)، أنه قام يخطب فقال: «إن الله خلق السموات والأرض في ستة أشهر، فقالوا له: بل في ستة أيام. فقال: والله لقد قُلتها وأنا أستقلها»[٢٠]. وربما لهذه الشطحة ورد اسمه لدى أحمد بن محمد بن عبد

---

(١٨) الطبرسي، مجمع البيان، ٧-٨ ص ٥١٠، ٥٣٠.

(١٩) سورة المعارج، الآية: ٤.

(٢٠) ابن عبد ربه، العقد الفريد ٦ ص ١٥٩. ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، ص٨٤.

ربه (ت. ٩٣٨ ميلادية ٣٢٧هـ في «العقد الفريد»، وأبي فرج عبد الرحمن بن الجوزي (ت ١٢٠٠ ميلادية ٥٩٧هـ) في «أخبار الحمقى والمغفلين» ضمن هذه الطبقة من الناس.

كذلك يأتي القرآن بأفكار أخرى لا تخلو من التشابه الظاهري بينها وبين النظريات المعاصرة كقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[٢١]. ومعلوم أن هناك نظرية فلسفية وعلمية، وهي نظرية الانفجار الكوني، وملخصها: أن «نشوء جميع الأجرام السماوية الحالية من كتل سديمية»[٢٢].

أقر القرآن بالمادة الأولى، وهي الدُّخان، وعدم قوله بالعدم المطلق، حيث خلق الله السماء من مادة سابقة. وقد شخص من الأيام الستة، يومين لخلق الأرض وما عليها من حياة. قال: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[٢٣]. خلق السَّماء يومين أيضاً: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾[٢٤]. وكما قلنا التصور القرآني حول خلق الكون لا يختلف ولا يبتعد عما جاء في «التوراة»، إلا من حيث اللغة وتوزيع الأيام، فقد جاء في الآية: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَلَئِنْ قُلْتَ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ

---

(٢١) سورة فصلت، الآية: ١١.

(٢٢) موجز تاريخ الفلسفة، ص٣٣٢ عن مؤلفات ماركس وانجلس، المجلد ٢٠ ص ٥٦-٥٧.

(٢٣) سورة فصلت، الآية: ٩.

(٢٤) سورة فصلت، الآية: ١٢.

هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ ﴾[٢٥]. أما في التوراة فيأتي القول: «ورُوح الله يُرفُّ على وجه المياه»[٢٦].

كذلك جاء في القرآن : ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴾[٢٧]. وحسب التفسير اللغوي فإن كلمة رتق تعني الالتصاق وعدم الانفصال والفتق هو الفصل بين السماء والأرض. ويقول الطبرسي في تفسير ذلك عن ابن عباس وقتادة وآخرين: «كانتا ملتزقتين منسدتين ففصلنا بينهما بالهواء»[٢٨].

هنا تجدر الإشارة إلى وحدة الكون بهيئته الأولى، ثم الانفصال الذي جاء كما يصفه العلم بفعل حركة الدوران. وقد سبق وأشرنا إلى الأسطورة التي تقول بالتحام إله السماء المذكر مع إلهة الأرض المؤنثة ثم الفصل بينهما بفعل مولودهما أنليل إله الهواء. ومقابل الهواء مثلما ورد في التفسير عن ابن عم النبي عبد الله بن عباس (ت. ٦٧٨ ميلادية ٦٨هـ)، ومقابل الهواء ورد الجلد فاصلاً بين ما تحت الماء وما فوقه، أي بين الأرض والسماء.

لكنَّ في التصور القرآني، وإن كان مكرراً لما ورد سابقاً، نجد الابتعاد، إلى حد ما، عن الإشارة الأسطورية الظَّاهرة في الرأي السّومري، ثم رأي

---

(٢٥) سورة هود، الآية: ٧. هذا وتكرر ذكر الخلق، بما فيه الفترة ستة أيام، بمنطوق الآية المذكورة نفسه، مع بعض الاختلاف البسيط في عدة آيات مثل: الفرقان: آية ٥٩، والسجدة: آية ٤، وق: آية ٣٨، والحديد: آية ٤ والأعراف: آية ٥٤ ويونس: آية ٣.

(٢٦) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين ١/ ٢-٣

(٢٧) سورة الأنبياء، الآية: ٣٠.

(٢٨) الطبرسي، مجمع البيان ٧-٨ ص ٧٢.

التوراة، وذلك أن الفتق أو الفصل قد تم بأمر الله، ولم يجد المفسرون بداً من تقريب الفكرة فطرحوا الهواء، الذي يرونه ويحسونه في الفضاء. وكذلك يؤخذ بنظر الاعتبار تطور التصور من زواج الآلهة وولادتها، بما يشبه حركة الكائن الحي إلى الجلد التوراتي الذي جاءت فكرته أكثر منطقاً بالنسبة للفكرة الأولى. ثم نضوج ذلك بالقول القرآني بمسألة أكثر قرباً من المنطق.

نجد أحد رجال الدين من مؤرخي وشيوخ المسلمين الشيعة محملاً النص أكثر مما يجب، ويدخل عليه شيئاً من مفردات المتكلمين عندما جعل الرتق مقابل العدم والفتق مقابل الإيجاد أو الوجود، مع أن معنى الفتق لا يحتمل غير الفصل، أي هناك اعتراف صريح بوجود مادة أولى، منها نشأت الأرض ونشأت السماء. قال المجلسي: «فإذا وجدت الحقائق فعند الوجود والتكوين يتميز بعضها عن بعض، فبهذا الطريق جعل الرتق مجازاً عن العدم والفتق عن الوجود»[٢٩].

كذلك نجد المجلسي يفسر مفردة العدم بعبارته الآتية: «كان كل شيء ماء وكان عرشه على الماء، فأمر الماء فتحول ناراً، ثم أمر النار فخمدت فارتفع من خمودها دخان، فخلق الله السماوات من الدخان وخلق الأرض من الرَّماد»[٣٠].

إذن ليس هناك عدم محض، فالأول كان الماء الذي شخصته الأفكار السومرية أساساً للكون، وعلى الرغم من قوة التأثير الديني، وخصوصاً في أول نزول القرآن والتبشير بالدعوة الإسلامية، لكن الناس تساءلوا آنذاك عن التصورت الواردة فيه. ويذكر المتصوف والمفكر ابن عربي استفساراً

(٢٩) المجلسي، بحار الأنوار ٥٤ ص ٥٤ .

(٣٠) المصدر نفسه ٥٤ ص ٩٨.

قدمه شخص إلى الرسول حول بداية الكون ومكان الله قوله فيه: «أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق»؟ وكان الجواب: «كان في السحاب الشفاف، الذي يحجز الناظر عن الشمس»[٢١].

وبغض النظر عن الاستفسار والتوضيح، سواء طُرح في حياة الرسول أم من بعده، فإنه يشير إلى رغبة في التقصي، في أمور الكون، وليس ما جاء حوله حقائق كاملة، هذا إذا نظرنا لها كعلم لا كديانة. وختاماً، كل ما جاء في التصور الديني، الإسلامي وما قبل الإسلامي، أنه لا يخرج من دائرة العالم المحسوس، فالتصورات ظلت تتحدث عن الماء والهواء والزمن من داخل الكون لا من خارجه، وبطبيعة الحال لم يلغ هذا الأمر التفكر بوجود الله، كقوة في داخل الطبيعة نفسها، أو خارجها، حسب اختلاف أهل الرأي، وبالتالي لم يلغ وجود الدين، وربما قربت المسافة بين الإلحاد والإيمان إذا كانت العودة صادقة إلى العقل من دون مؤثرات سياسية وفكرية مسبقة.

---

(٢١) ابن عربي، الفتوحات المكية، ١ص ٤٩.

أفكار معاصرة

لم تبق الأفكار الدِّينية في صفحات الكتب السماوية، بل ظهر مفكرون وفلاسفة سعوا إلى تطوير المفهوم الدِّيني وإعطائه شكلاً أكثر معقولية وقبولاً، وذلك ما فرضه تطور العلم ونظرياته المتعددة في مسألة الكون ووجوده، أو لنقل لتضييق الهوة بين العلم والدين، حتى إن البعض أخذ يجعل من الكتاب السَّماوي ككتاب علم بحت،فيه الفيزياء والكيمياء. إن هؤلاء سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين أم يهود يؤكدون بالدرجة الأولى على المبدأ الديني كأساس لأفكارهم المشتركة، وهو وجود القوة الإلهية كقوة تقف خلف هذا الوجود الذي تتمثل فيه غاية وقصد ومنها وجود الإنسان، الذي من أجله كان كل شيء، ووجوده هو الآخر من أجل عبادة الله.

وقال الأب جورج قنواتي[٣٢]، ومن المؤكد أنه يتحدث بما تستسيغه المسيحية واليهودية لأن المسيحية تقر بالتوراة كعهد قديم، والإنجيل مكمل له بالعهد الجديد: «خلق الله العالم لكي يكون مثمراً للإنسان من حيث هو خليفة الله، كان للإنسان في الخلق مركز الشرف، ولهذا أُمرت الملائكة

---

(٣٢) رجل دين مسيحي مصري، ولد بالإسكندرية ١٩٠٥، ودرس الصيدلة والكيمياء، ثم تخصص بالدراسات الدينية، وهو راعي دير الدومنيكان، ومكتبته، أشرف على العديد من الدراسات العلمية، وحضر العديد من المؤتمرات العلمية الخاصة في الاستشراق والدراسات الاستشراقية، توفي ١٩٩٤. من نتاجه الفكري: كتاب «مؤلفات ابن سينا»، و«المسيحيون في مصر»، و«المسيحية والحضارة العربية»، و«فلسفة ابن رشد في تاريخ الفلسفة العربية» وغيرها.

بأن تسجد له[٣٣]. يؤكد الإسلام ذلك بالقول الذي ينقله الأب قنواتي دعماً لرأيه السابق: «لقد خلق الإنسان لكي يشهد أن لا إله إلا الله، لكي يعبد خالقه ويمدحه ويخدمه»[٣٤]؛ ومعلوم أن القرآن كان واضحاً في الغرض أو الغاية من خلق الإنسان. قال: ﴿وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون﴾[٣٥].

لقد جعلت الأديان روعة وأعجوبة الوجود، بأسراره وتنظيمه الدقيق، برهاناً على وجود الله وقدرته وجبروته. وكاستكمال لموضوعة الوجود في الفكر الديني نناقش آراء أحد أقطاب هذا الفكر الذي يعتبر رائداً من رواد الفكر الديني الفلسفي المعاصر، وهو صاحب قصد وغاية ولم تأت دراساته لترف فكري، أو لميل شخصي حسب، بل كانت غايته مواجهة ما يعتقده هو بسريان الفكر المادي في المجتمع العراقي، والإسلامي بشكل عام.

لذا كان صاحب رسالة وقصد ومنهج، ويعد ما يطرحه أساساً لقيام نظام إسلامي، لا بد أن يجد له فلسفة واقتصاداً، فما كان من فلسفة ليعقوب الكندي (ت. ٨٧٣ ميلادية ٢٦٠هـ)، وأبي نصر محمد الفارابي (٩٥٠ ميلادية ٣٣٩ هـ)، والشيخ الرئيس أبي علي بن سينا (ت. ١٠٣٦ ميلادية ٤٢٨هـ)، وما قبلهم من المعتزلة، وإخوان الصفا ليست فلسفة إسلامية مثلما هي أفكار آية الله محمد باقر الصدر، التي هي «فلسفتنا» حسب منطقه وما تلك إلا هرطقات.

قدم آية الله الصدر تصوراته حول الوجود من خلال مناقشة الفكر الفلسفي الماركسي كمحاولة جادة لصياغة نظام فلسفي إسلامي؛ وفكري يتضمن الجانب الفلسفي والاقتصادي حيث يناقش هذا المفكر مسألة

(٣٣) قنواتي، المسيحية والحضارة، ص٢١.

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٥) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

الوجود بمفاهيم فلسفية منفصلة عن الفكر المثالي، كما يعتقد هو بذلك، ويقف متناقضاً مع الفكر المادي، واعتقاده هذا يوضحه في قوله التالي: «وبذلك يوجد في الحقل الفلسفي للواقعية مفهومان، يعتبر أحدهما أن المادة هي القاعدة الأساسية للوجود، وهو المفهوم الواقعي المادي، ويتخطى الآخر المادة إلى سبب فوق الروح والطبيعة معاً وهو الواقعي الإلهي»(٣٦).

ففي مسألة الوجود يحدد الصدر واقعية الوجود الإلهي أولاً، وتحديده هذا ليس خارجاً عن التصورات الدينية العامة، التي أشرنا إليها سابقاً من خلال ما ورد في الكتب السماوية، وهنا يكون الاتفاق مع المادية في اعتبار المثالية مذهباً بعيداً عن الواقعية سواء كانت الموضوعية منها أم الذاتية. وحيث واقعية وموضوعية الوجود الإلهي، كواقعية وموضوعية الوجود المادي، وبذلك يُلغى أن يكون الصراع الفلسفي بين المادية والمثالية وحسب، لأنه ينزه المفهوم الفلسفي الديني للوجود من طابعه المثالي.

في هذا الأمر نجده يقول: «إن الواقعية ليست وقفاً على المفهوم المادي؛ كما أن المثالية أو الذاتية ليست هي الشيء الوحيد الذي يعارض المفهوم المادي، ويقف أمامه على الصعيد الفلسفي، بل يوجد مفهوم آخر للواقعية هو المفهوم الواقعي الإلهي، الذي يعتقد بواقع خارجي... ويرجع الروح والمادة معاً إلى سبب أعمق فوقهما جميعاً»(٣٧). لأن الله خالق المادة والروح معاً، وأنه سبحانه غير معروف ومحدد، يتعرف عليه الإنسان من خلال مخلوقاته، والتي هي الوجود روحاً ومادة.

يظهر بالوجود الإلهي كأنه وجود ثالث خارج المادة والروح، وتتحدد في

---

(٣٦) الصدر، فلسفتنا، ص ٢٠٨.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

تقديم أحدهما على الآخر مادية أو مثالية الاتجاه الفلسفي، كما يحدد ذلك السؤال الأساسي في الفلسفة عبر المفهوم الماركسي: «خطان أساسيان، اتجاهان أساسيان في طريقة حل المسائل الفلسفية، فهل ينبغي إيلاء الأولوية للطبيعة للمادة للفيزيائي للعالم الخارجي، واعتبار الفرعي الروح والإحساس، وما إلى ذلك عنصراً ثانوياً. تلك هي المسألة الرئيسية، التي ما تزال في الواقع تقسم الفلاسفة إلى معسكرين كبيرين»[٢٨].

حسب هذا التصور، لا وجود لخط ثالث خارج هذين الخطين، فلا يستطيع أصحابه من تحديد ماهية هذا الوجود الثالث، فالله ليس مادة ولا شيء من الأشياء بل هو في المفهوم الديني روح وفكرة، لذا لا يتصور إلا ضمن التَّصور المثالي. وإن الاختلاف بين المثالي والإلهي ما هو إلا بالتَّسميات فقط، أما على أرض الواقع فإن الفكر الدِّيني بشكل عام هو فكر مثالي موضوعي، حيث التنزيه الذي ينزه به الله من كل وجود مادي وفيزيائي، يحوله وبدون عناء إلى فكرة وروح عالية، كما هي المثل لدى أفلاطون المعلقة في العالم العلوي، والصورة النهائية لدى أرسطو، والذرة الروحية لدى ليبنتز التي تسمى بالموناد، والفكرة المطلقة لدى هيغل... الخ.

على الرغم من اعتقاد التيار الديني الفلسفي، الذي يقول بأن القدرة الإلهية غير المحددة، هي وراء كل شيء في الوجود، لكنه من جهة أخرى يحاول مواكبة التطور العلمي، وهذا الأمر يأتي واضحاً في رأي آية الله الصدر التالي: «والحقيقة أن المفهوم الإلهي للعالم لا يعني الاستغناء عن الأسباب الطبيعية[٣٩].

---

(٢٨) لينين، المادية والمذهب التجريبي، ص٣٩١.

(٣٩) الصدر، فلسفتنا، ص ٢١.

كذلك يؤكد الصدر على أهمية البحث العلمي، وأن العقل هو دليل على إثبات الحقائق بما فيها الله كحقيقة قائمة وأولى. وهو يريد الاحتفاظ بالأسباب الإلهية والأسباب الطبيعية في آن واحد، والأسباب أخيراً هي إلهية. قال: «إن كشف الأسباب لوجود العالم لا يعني الاستغناء عن الله، أو فكرة الله»[٤٠]. مِن الواضح أن آية الله أدرك، على خلاف مفكرين كبار سبقوه كأبي حامد الغزالي على سبيل المثال لا الحصر، في تأكيده على الأسباب الطبيعية وإمكانية الظواهر بما فيها من أسباب.

بعد هذا يبقى أن نوضح أمراً آخر قدمه الصدر، من خلال مناقشته للفلسفة الديالكتية والتاريخية، كدليل على وجود الله كعلة أولى لكل ما هو روحي ومادي، وهذا الأمر هو رفض نظرية التزامن بين العلة والمعلول، أي ما بين السبب والنَّتيجة. وهدف هذا الرفض هو وجود العلة الأولى بدون معلول. ذلك لقطع سلسلة التواصل بين النتائج والأسباب.

جاء ذلك رداً على التساؤل عن ما قبل وجود الله، وهذا هو الإشكال نفسه الذي يتعرض له الفكر المادي عند الحديث عن بذرة الكون الأولى، التي أوجدت أو خلقت نفسها بنفسها، وكيف تفسر سرمدية المادة، وإذا كان الفكر المادي الفلسفي يعتمد على ما توصلت إليه علوم الطبيعة في اكتشافاتها المستمرة فإن الفكر الديني غير المنسجم مع تطور هذه العلوم؛ في وجهات عديدة، اختصر المسافة جاعلاً سبب الوجود علة ليس لها معلول وهي الله، بينما الفكر الديني القديم عندما يتحدث عما وراء الوجود لا يتجاوز المادة، التي جعلتها قدرة الله أرضاً وسماءً، وأشياء أخرى، مثلما ورد في التَّوراة والقرآن على حد سواء.

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

يتضح مما تقدم أن آية الله محمد باقر الصَّدر، مع التَّقدير لقراءته وبحثه في الفكر والفلسفة، إلا أنه في مجال تحديد خط ثالث في الفلسفة، خارج المادية والمثالية، أراد تأكيد نظرية إسلامية فلسفية أولاً خارج منشأ الفلسفة الإسلامية المعروفة وكانت ناضجة إلى حد كبير في القرن العاشر الميلادي وما بعده، وبالتالي تأكيد نظرية اجتماعية واقتصادية لنظام سياسي إسلامي، مع تفاؤل غير واقعي في حل المعضلة المذهبية في مسألة الإمامة، وهي أخطر الخلافات ما بين الشيعة والسُّنَّة، لبلد مثل العراق.

مِن المعلوم أن الأحزاب الشمولية، الدينية أو العلمانية، والحزب الذي يتبنى أفكار الصدر، وهو حزب الدعوة الإسلامية أحدها، لا تتمكن من العمل خارج الآيديولوجية. وما يمكن قوله، إن آية الله الصدر لو فاته حكم الإعدام وعاش إلى يومنا هذا لراجع الكثير في كتابيه «فلسفتنا» و«اقتصادنا». وربما دعوته إلى دولة إسلامية تتبنى فلسفته.

إن الفكر الدِّيني المعاصر، وانطلاقاً من أفكار آية الله الصدر، لا يؤكد سوى التناقض بين المادية والإلهية في مجال البحث في ما وراء الطبيعة، عبر جدل لا نجده مثمراً، فعلى حد عبارة الصدر: أن «الإلهي يعتقد بلون من الوجود مجرد من المادة، أي موجود خارج الحقل التجريبي، وظواهره وقواه»[٤١]، وهذا ما ذهبت إليه المثالية تماماً، مع اختلاف التسميات، مثلما أسلفنا، هناك المثال وهنا الله، هناك الصورة البريئة من المادة وهنا الله، هناك الفكرة المطلقة وهنا الله.

لكنَّ الرجوع إلى النَّص الدِّيني التوراتي والقرآني في مسألة الوجود لا نجد هذا التجريد المطلق فيهما عن المادة في ما وراء الطبيعة، حيث يقول

---

(٤١) المصدر نفسه.

التوراة «وكانت الأرض خربة خالية وعلى وجه الماء ظلمة»[٤٢]. وجاء في القرآن: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾[٤٣].

تبدو مسألة الوجود المجرد عن المادة، ويعني العدم المطلق في خلق الكون، قد جاء من إضافات خارج الكتب السماوية، وقبلها التصورات الأسطورية، التي تعتبر الأساس للتصورات اللاحقة. بدأه المعتزلة بمسألة العدم قبل الوجود. فحينما يتكلم التيار الديني المعاصر عن الوجود يحوله إلى جهاز منظم بعيد عن الصدفية، جهاز يديره مدبر هو الله، يصفة آية الله الصدر بقوله: «إن موقفنا من الطبيعة، وهي زاخرة بدلائل القصد والغاية والتدبير، كموقف عامل يكتشف في حفرياته أجهزة دقيقة مكتنزة في الأرض، فإن هذا العامل لا يشك في أن هناك يداً فنانة ركبت تلك الأجهزة بكل دقة وعناية[٤٤].

هنا تتحقق الحتمية، أو الجبرية الدينية في الوجود، فتصبح كل قطرة مطر وذرة رمل ونبتة برية وما إلى ذلك محسوباً لها مسبقاً، فما المانع من تقدير وجود الإنسان وتصرفه مسبقاً بجوعه وشبعه وفرحه وترحه ومعاناته من فواجع المجتمع والطبيعة كالحروب والزلازل والأعاصير...الخ. وهذا الأب جورج قنواتي (ت. ١٩٩٤) كرمز من رموز المفكرين والباحثين الكبار المسيحيين بمصر، يؤكد ذلك بقوله أيضاً: «ولا يستطيع المؤمن ألا يعجب كل الإعجاب عندما يرى ما في الكون والتاريخ من جمال ونظام وروعة[٤٥].

لقد سبقت التفكير الديني المعاصر عن الإلهية مقابل المادية والمثالية،

---

(٤٢) التوراة، سفر التكوين.

(٤٣) سورة فصلت، الآية: ١١.

(٤٤) الصدر، فلسفتنا، ص ٣٥٩.

(٤٥) قنواتي، المسيحية والحضارة العربية، ص ١٨.

أفكار أكثر واقعية على الرغم من زمنها السابق، وأنتجت مثل مقالة وحدة الوجود، التي تبناها فلسفياً المتصوف محيي الدين بن عربي (ت. ١٢٤٠ ميلادية ٦٣٨ هـ)، ومن قبله كان المعتزلة الذين أسسوا لتصورات تتسم بالواقعية إلى حد ما. ختاماً، لا تبدو الدعوة إلى الخط الإلهي في الفلسفة أكثر من إرهاصة فكرية، يصعب استيعاب تمايزها عن الفلسفة المثالية.



الفصل الرابع

ما قبل الوجود عند المعتزلة

مقالة العلاف

مقالة الشّحام

مقالة الخياط

العدم بين الإثبات والنّفي

نظرة عامة

بطبيعة الحال، لم يكن الاعتزال، كمذهب كلامي وفلسفي، وعلى الرغم من خصوصيته، من بين المذاهب الأخرى في داخل الفلسفة الإسلامية البحتة، فقد ظل يدور حول رحى التصور الدِّيني في الوجود، تهدف نظرياته، بشكل عام، إلى تجسيد فكرة الله وتأكيد الطابع الديني المهيمن آنذاك على الفكر والفلسفة، ويفسر هذا الأمر عدم وجود أفكار مادية خالصة عند المذاهب التي كانت قاعدة نشأتها دينية مهما كانت محاولاتها الفكرية نحو ذلك، مثلما يصنف البعض مقالات إبراهيم بن سيار النظام، في الحركة والجزء الذي لا يتجزأ، أو تصورات شيوخ الاعتزال الآخرين حول شيئية ما قبل الوجود.

فحينما نتعرض لفكرة المعتزلة في الوجود سنجد مزيجاً من الفكر المادي والمثالي كما اختلط سابقاً في الفكر الفلسفي الهندي والصيني وحتى اليوناني؛ ومن جانب آخر لا يمكن اعتبار أفكار المعتزلة افكاراً فقهية أو كلامية بحتة أيضاً، وانما هي أفكار ذات منحى فلسفي تسعى إلى الإجابة على التساؤل حول الوجود. فإذا تأكدت مهمة الفلسفة الأولى هي البحث في الوجود، فإن نظريات المعتزلة هي نظريات فلسفية لأنها تجيب على هذه الموضوعة وبطريقة فلسفية.

لذا عندما نتكلم عن بدايات الفلسفة العربية الإسلامية فلا يمكن

إغفال تاريخ المعتزلة في هذا المجال؛ وكأن هذه الفلسفة بدأت عند يعقوب الكندي، كأول فيلسوف عربي إسلامي، كما يشير إلى ذلك معظم المستشرقين والمهتمين في هذا المجال. فما يمكن قوله، عند ذِكر الكندي مثلاً، هو النضج الذي تميزت به مرحلة أفكار هذا الفيلسوف. وربما يكون اختفاء مؤلفات شيوخ المعتزلة، في خضم الصراعات السياسية والفكرية، عذراً للباحثين، فما وصلنا من المعتزلة هو ما تناقلته كتب أعدائهم أكثر من مؤيديهم، وكتب بعضهم التي تعد على أصابع اليد قياساً بما أُرخ للمئات من مؤلفاتهم.

نحن في حاجة للبحث الدقيق عن مقدمات أوشذرات الفلسفة المعتزلية، ويمكن تشخيص مناخٍ فلسفية في آرائهم المختلفة في الوجود، تميزوا فيها عن غيرهم. ويبدو من خلال دراسة هذه الأفكار أن للمعتزلة إبداعاً في هذا الشأن يتجاوب مع موضوع الفلسفة واهتمامها، وسنبحث هذا الموضوع في ما قبل الوجود أولاً، ثم في الوجود كظهور من العدم. أطلق المعتزلة على مرحلة قبل الوجود تسمية «العدم»، وقد اختلفوا بنظرياتهم حول حقيقة هذا العدم، هل هو المطلق أم الشيئي؟

يبدو، حسب ما ذهب العديد من الباحثين، أنهم قالوا بهذا العدم ليحلوا به مسألة الوجود، وغموض بذرته الأولى، ومنهم مَن ربط بين علم الله بالأشياء وبين مسألة العدم، عندما قال: بما أن علم الله قديم فكل ما كان يعلمه أنه موجود قبل أن يظهر للوجود. وبهذا يكون الوجود عبارة عن فكرة ليس إلا! وأن ما يجعل فكرة المعتزلة متشابهة إلى حد ما مع نظرية المثل الأفلاطونية، وما أطلق عليه أفلاطون (٣٤٧ قبل الميلاد) بالوجودية الصرفة. وملخصها أن تكون الأشياء كامنة قبل ظهورها إلى الوجود على

وجه حقيقة، فإذا كانت الأشياء عند أفلاطون نسخاً في عالم المثل، فعند المعتزلة تكون في عالم الله وعلمه.

أخبر الشَّهرستاني عن ذلك بالقول: «تزعم المعتزلة أن لكل فكرة مقابلاً، أعني أن المعلوم يجب أن يكون شيئاً حتى يستند عليه العلم»[1]. وبما أن العالم كان عدماً عند المعتزلة استمد وجوده من علم الله، فإن ذلك يقرر أن يكون العدم مادة العالم والوجود الأولى الممنوح من الله الصورة والشكل. ويُذكر هذا بجوهر فلسفة أرسطوطاليس (ت. ٣٢٢ قبل الميلاد) في اتحاد المادة بالصورة، والمادة عنده الهيولى، وتدريجياً إلى الأعلى تكون هناك صورة بريئة من المادة هي الله. وحسب زهدي جار الله «إن القول بالمعدوم ليس مجرد نظرية عند المعتزلة، بل هو الحل الوحيد لمسألة الخلق ولتفسير التباين الجوهري الموجود بين الله والمخلوقات»[2].

يتبع هذا الأمر أساساً جوهر مسألة التوحيد عند المعتزلة والتنزيه المطلق لذات الله، وبدون فكرة العدم هذه يكون الوجود قادماً من ذات الله مباشرة، وهذه المباشرة تدل على شيئية الله التي ناضل المعتزلة ضدها، وكانت هي جوهر فلسفتهم في التوحيد. فالعدم عندهم هو الواسطة بين الله والوجود، تلك الواسطة غير المرئية وغير المجسمة أو المشيّأة إلا بعد ظهورها كوجود مادي. ولتوضيح هذه المسألة لا بد من مناقشة أفكار أو مقالات المعتزلة بصدد العدم، حيث انقسموا إلى قسمين منهم من نفى شيئيته ومنهم من أثبتها.

---

(١) الشَّهرستاني، نهاية الإقدام، ص ١٦١.

(٢) جار الله، فلسفة المعتزلة ١ ص ١٣٥.

مقالة أبي الهذيل العلاف

(ت.٨٤١ ميلادية ٢٢٧ هـ)

لا تعطي المؤلفات التاريخية، في المذاهب الإسلامية، كلاماً صريحاً بالعدم في مقالة أبي الهذيل العلاف، كأول فيلسوف معتزلي. بل إن ما صرح به العلاف، حسب ما نقله الشهرستاني، هو ما قبل الوجود على أنه العدم. قال: «الخلق عنده الله قوله لا في محل»[٣]. وكذلك قوله: «في كلام الله إن بعضه لا في محل وهو قوله كن[٤]. وأن كلمة «كن» هي فعل الأمر الذي به تحول العدم إلى وجود. يقصد العلاف بقوله : «لا في محل» أي غير محدد بمكان. وفي سبيل توضيح المسألة أكثر نأتي بقول العلاف التالي: «إن الله قوله للشيء كن لا في محل قبل خلق الأجسام والأعراض»[٥].

لكنْ، ما هي الصلة بين هذا القول الحادث من الله، كما يريده العلاف، وبين الوجود الكائن منه؟ وكما يبدو أن أمر الله كان موجهاً إلى شيء يقصده العلاف تماماً، حيث يحمل إمكانية أن يكون وجوداً متميزاً تظهر منه هذه الأشياء المتنوعة. وكما هو واضح في مقالة إبراهيم النظام: «في الظهور والمداخلة تكون الأشياء كامنة في هذا العدم، الذي كان أمر الله (كن) أعطاه صفة الوجود، وإلا إذا كان هناك لا شيء قبل الوجود فما هي الحاجة إلى الأمر «كن»، كما قال بذلك العلاف؟ ويرى ألبير نصري نادر

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل١ ص٦٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٥) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٤٠.

بأن العلاف في رأيه هذا كان يشرك بالله، والباحث يقيس هذا نسبة إلى التوحيد المعتزلي وتنزيهه المطلق للذات الإلهية، ورد ذلك بقوله: «أليس هذا القول نوعاً من الشرك؟ عندما نقول: إن الله أمر العدم الذي هو الشَّيء والذَّات فيكون هذا العدم شيئاً موجوداً وقديماً، وهو كمادة أولى ستأمر بأن تتخذ صوراً كانت فيها بالقوة، ولكن هذه الصُّورة غير صادرة من الأمر الإلهي ذاته»[٦].

ذلك ما يأتي متعارضاً تماماً مع مقالة العلاف في التوحيد، وما زال هناك شيء كامن في هذا العدم فلا بد أن يظهر بشكل اضطراري، وهذا ما يسمى عند المعتزلة بـ «العدم الممكن»، أي الذي يحمل إمكانية الوجود. إن العلاف في قوله بقضية العدم، بالصورة التي ألغى فيها العدم المطلق، أراد الجمع بين رأيه الفلسفي هذا وبين قوله بالذات الإلهية المطلقة. فأخذ العلاف يفتش عما يجعله واسطة لهذا الانسجام، ومع كل هذه المحاولات فإنه لم ينج من تهمة الكفر والالحاد من قبل مثبتي الصِّفات، ويرتبط هذا بفكر المعتزلة حول الصفات ومسألة تعطيلهم لها.

كان العلاف بآرائه هذه قد أسس قاعدة في مدرسة المعتزلة للقول بالعدم، عندما يتحول عنده إلى وجود بالأمر الإلهي «كن» الحادث وليس القديم طبعاً، حسب مقالة خلق القرآن السالفة الذِكر. وارتباطاً برأي العلاف هذا فإن تلميذه إبراهيم النظام قد أشار إلى مسألة العدم بشكل غير مباشر في نظريته الظهور والكمون، وقوله بأن الخلق كان دفعة واحدة، وهذا يدل عنده على أن ظهور الأشياء كان ذاتياً من مكانها ووجودها باختلاف أجناسها. وأن التمييز بين الأشياء كان بظهورها إلى الوجود لا

(٦) نادر، فلسفة المعتزلة ١ ص٧٠.

بوجودها في العدم، وهذا يفسر بعدم ملموسية المعدوم، وأنه مجرد قوة كامنة في اللاوجود. عموماً، حلّ العلاف كيفية إيجاد الوجود بطريقة غير صريحة نستنتجها من الأمر «كن» الموجه من الله إلى العدم ليصبح وجوداً. بينما يعتبر النظام ظهور الأشياء ليس بأمر بل بظهور ذاتي حيث تظهر الأشياء المعلومة إلى الوجود من مكامنها.

نرى العلاف يضع الغاية والقصد من خلق الوجود بقوله: «خلق الله خلقه لعلة والعلة هي الخلق، وأنه إنما خلق الخلق لمنفعتهم، لأن من خلق ما لا ينتفع به فهو عابث»[٧]. وإذا تساءلنا عمّنْ يدرك هذه المنفعة، هل إن كل الموجودات لها قابلية الإدراك والمنفعة من وجودها؟ وكم من أشياء الوجود لا تعنيها هذه المنفعة، فما علاقتها بهذا الخلق؟ وما يخص الخلائق العاقلة المفترضة من إنس وجان، فإن الله حدد في القرآن الغاية من خلقها بالآية: ﴿وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون﴾[٨]!

---

(٧) الأشعري، مقالات الإسلاميين ١ص ٢٩٢.

(٨) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

مقالة يوسف الشّحام

(ت. ٨٤٨ ميلادية ٢٣٤ هـ)

شيخ من شيوخ معتزلة البصرة، ومن تلاميذ العلاف، قال بجسمية أو شيئية العدم: «إن المعدوم شيء وذات وعين وله خصائص متعلقة في الوجود»[٩]. ومن العلاف إلى الشّحام نجد هناك خطوة متقدمة بفكرة العدم، فمن الشيئية غير المشخصة لدى العلاف إلى الشّيئية المشخصة لدى الشّحام. ففي قول الشحام يكون ما قبل الوجود، للأشياء الموجودة، شيئاً محدد الصفات مسبقاً قبل الظهور إلى الوجود، وهذا الشيء يعني الجوهر والعرض، وربما يقود ذلك إلى رأي صريح بقدم وأزلية الوجود.

قال الشّحام ذلك على الرغم مِن أن معتزلة آخرين أكدوا شيئية المعدوم إلا أنهم نفوا أن يكون جوهراً أو عرضاً بل له صفة الشيئية فقط. ومعنى هذا أن صورته غير محددة، وهذا يلتقي إلى حدٍّ ما مع قول أرسطو في الهيولى الخالي من الصورة. مع هذه الصراحة في قِدم المعدوم كمادة أزلية، إلا أن المعتزلة لا يرون في الله إلا القديم الأول، وهذا كما قلنا مرتبط بمقالة التنزيه لديهم.

إذن، فما سر هذا التفلسف في وجود العدم وتشخيصه بذات معينة إن لم يكن قديماً مع أن كل ما بناه المعتزلة مبنياً على التوحيد وقِدم الله؟ واذا كان المعدوم حادثاً فلماذا لا يكون الحدوث عند الوجود أو الظهور؟

(٩) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص ١٣٥.

وبالتالي لماذا مرحلة العدم؟ أقول: إن كان جواب المعتزلة على ما تقدم من تساؤلات، يتلخص في إبعاد الله عن الشيئية وتنزيهه بواسطة ما بينه وبين الوجود وهو العدم، فإن الأمر لا يبدو خالياً من فلسفة حاولت الانسجام مع الفكرة الدينية، والتي تتعارض بطبيعة الحال مع التصريح بالواقع المادي للوجود وأزليته، كما ذهب إلى ذلك الشحام في قوله بشيئية المعدوم. علماً بأن رجوع الأشياء بعد وجودها إلى العدم هو المستحيل عند المعتزلة، وهذا تصريح واضح بفكرة عدم تدخل الله في الكون بعد خلقه، وينسحب الأمر أيضاً على تنظيم وإدارة المجتمع.

قد تؤيد الحقيقة التي أمامنا ما ذهب إليه المعتزلة، ومَنْ قال بتنزه الله عن التدخل في العالم بعد إيجاده، فهل يُعلق أن الله، وهو قادر على كل شيء قدير، سيجعل من بذرة التفاح شجرة نخيل؟ ولو جعلها بفعل الإرادة وتأكيد القُدرة ألا يعني هذا فوضى في الكون، وإلغاء القانونية، أو ما جلبها الله عليه؟ ولو تدخل الله في شأن الإمامة، وهي لم ترد في القرآن، رغم أنه يقول: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾[١٠].

لو نظرنا إلى الأنظمة السياسية، وما حدث من مكاره ومظالم ومفاسد إلى جانب أن هناك أنظمة عادلة سواء أكانت مستبدة أو ديمقراطية وحث الدين على العدل وإخضاع الإنسان للوعد والوعيد أليس هذا كافياً أن الله أنزه من أن يتدخل في هذا الشأن، وأن ليس هناك من مبرر لمقالة الحاكمية بالله، التي بدأت بالخوارج (٣٧ هـ) ثم انتهت بالهندي أبي الأعلى المودودي (ت ١٩٧٩)، ثم المصري السيد قطب (أُعدم ١٩٦٦).

---

(١٠) سورة الأنعام، الآية: ٣٨.

مقالة أبي الحسين الخياط

(ت. ٩١٢ ميلادية ٣٠٠هـ)

تتميز مقالة الخياط، حسب وصف مؤرخي المعتزلة، بأنها المقالة المتطرفة في مسألة العدم. فهو لم يثبت المعدوم شيئاً وحسب بل تعدى ذلك إلى تشخيصه بالجسم. قال: «الشّيء ما يعلم ويخبر عنه، والجوهر جوهر في القدم، والعرض عرض في القدم... والسواد سواد في القدم»[١١].

زاد الخياط على قول من سبقه بإضفاء الجسمية على المعدوم، وبسبب هذا التطرف أطلق على الخياط وجماعته تسمية «المعدومية». وتشكل مقالته إضافة على مقالة العدم المعتزلية دفعة من التطور الفلسفي، حيث ساوى بين صفات الوجود وصفات ما قبل الوجود، ويتضح ذلك في قوله التالي: «كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث فهو ثابت له في حال عدمه»[١٢].

ينقل الأشعري رأياً لمَنْ قال إن الله شيء، وشيئية العدم لدى الخياط، وهو على يبدو من معاصريه إذا علمنا أن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) وقال: «وقال قائلون: معنى الله شيء هو إثباته، وقد ذهب إلى هذا قوم زعموا أن الأشياء أشياء قبل وجودها... وهذا القول قول أبي الحسين الخياط»[١٣].

---

(١١) الشهرستاني، الملل والنحل ١ ص ٨٠.

(١٢) المصدر نفسه ١ ص ٨٦.

(١٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين ص ٥١٨.

ينتقد الأشعري مقالة الخياط ليس لأنها أثبتت العدم شيئاً قبل وجودها بل لأنها جاءت متناقضة في القول بالثبوت والوجود، لأن الثابت هو موجود بالأساس، فما معنى قول إن الله شيء لإثباته؟.

تدل هذه المقالة بشكل مباشر، ومن دون أي حرج، على رأي الخياط في قدم الأجسام في الوجود. ولم يكن ذلك تكهناً منا بقدر ما هو تأكيد من أحد رواد الفكر المعتزلي المعاصرين للخياط، محمد بن عبد الوهاب الجبائي الذي يقول: «قول الخياط بأن المعدوم جسم فإنه يقول بقدم الأجسام»[١٤]. إذا صحت رواية الشهرستاني فإنه شك صريح بأن الأشياء ليست محدثة، وإذا لم يتقرر أن الله هو القديم لا سواه، فمعنى ذلك بأنه متزامن الوجود مع الأشياء. هذه هي أبرز الآراء الجريئة التي تقدم بها الخياط بخصوص العدم.

(١٤) الشهرستاني، الملل والنحل ١ ص ٨٦.

العدم
بين الإثبات والنّفي

جرت مناقشات كثيرة بين مَنْ أثبت العدم شيئاً وبين مَنْ نفى ذلك؛ ومن هذه المناقشات ما يورده الشهرستاني في كتابه «نهاية الإقدام»[١٥]. وذلك في المقابلة بين العدم والوجود من جهة وبين صفتي الإثبات والنفي من جهة أخرى، فمثلما أن الوجود ليس معنىً رديفاً للإثبات لذلك لا يجوز، في هذا السياق، القول بنفي شيئية العدم أيضاً. أما أصحاب مقالة نفي العدم كونه شيئاً فيلجؤون إلى مقابلة التناقض ما بين النفي والإثبات. فإذا نفي شيء لا يمكن إثباته، وبمقابلتهم بين العدم والنفي يصبح كل عدم نفياً، وكل نفي غير ثابت.

ينسب الظواهري إلى جماعة من المعتزلة قولهم: «إن المعدوم الممكن ثابت أي له وجود في الخارج غير الوجود فيه. واحتجوا بوجهين: أن المعدوم متميز، وكل متميز ثابت أم أن المعدوم لأنه معلوم؟ فإن الشهر القادم قبل وجوده معلوم فهو عن غير المعلوم[١٦].

لكنْ، لا تفيد مصادر المعتزلة بأي تمييز لهذا العدم إلا كونه شيئاً عاماً غير محدد، وهو المشترك لكل الموجودات، مثله مثل الهيولى. وحتى أصحاب الجسمية لم يخصصوا الجسم المعدوم الا بأوصافه العامة. فإذا أخذنا

---

(١٥) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص ١٥١ وما بعدها.

(١٦) الظواهري، التحقيق التام في علم الكلام، ص ٣٠.

رأي الجبائي الذي يقول: «الجوهر يكون جوهراً في حالة عدمه»[١٧]. وهذا الرأي لم يميز المعدوم إلا بشكله العام، على الرغم من تأكيد جوهريته، وهناك أعداد لا تحصى من الجواهر والأجسام.

مع كلِّ هذا الانسجام في آراء المعتزلة بخصوص الأوصاف العامة للمعدوم فإن آراءهم لا تخلو من التناقض، وربما يكون مصدر هذا التناقض هم المؤرخون أنفسهم، الذين منهم عُرفت أفكار المعتزلة. ويحاول البلخي أو الكعبي (ت.٩٣١ ميلادية ٣١٩هـ) وهو أحد شيوخ المعتزلة ومـؤرخيهم في كتابه «مقالات الإسلاميين» إلغاء هذا التناقض بقوله : إن: «المعتزلة مجمعة على أن الله، جل ذكره، شيء لا كالأشياء، وأنه ليس بجسم ولا عرض، بل هو الخالق للأجسام والعرض، وأن شيئاً من الحواس لا يدركه في دنيا ولا في آخرة، وأنه لا تحصره الأماكن ولا تحده الأقطار. بل هو الذي لم يزل، ولا مكان ولا زمان، ولا نهاية ولا حد. ثم خلق ذلك أجمع وأحدثه مع سائر ما خلق لا من شيء، وأنه القديم، وكل سواه محدث، وهذا هو التوحيد»[١٨].

بينما تؤكد أغلب آراء المعتزلة حول العدم بأنه شيء، وبعضهم قال بجسمية هذا الشيء، والكعبي نفسه يؤيد ما قاله الخياط أحد المندفعين في القول بأن العدم جسم، وأنه معلوم ومذكور. ويمكن التعليق على هذا التناقض بالقول: إن الموضوع الذي اقتحمه المعتزلة، كان شائكاً وخطيراً، ومسألة التناقض فيه مسألة واردة. ومَنْ يريد الدفاع عن آراء المعتزلة سابقاً يذكر أقوالهم التي تناصر الفكر السائد، وتؤكد قدرة الله ووحدانيته، وتفسير أقوالهم على ما تقتضيه الظروف. وبطبيعة الحال لم يكن المعتزلة

(١٧) النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص ٣٧.

(١٨) البلخي، مقالات الإسلاميين ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٦٣.

دعاة إلحاد أو زندقة بل كانوا مؤمنين ينظرون إلى الكون وخلقه نظرة مغايرة، وعندما قالوا بمسؤولية الإنسان عن أفعاله، أو مسؤولية الأجسام عن خلق أعراضها، أو أن العدم شيء، والله شيء ليس ككل الأشياء، ما قالوه في خلق القرآن لا يعني كل هذا إلحاداً، فربما هناك مائز لديهم عندما يجادلون بفلسفة وعلم، وما يؤمنون به في أمور الدين.

من خلال البحث في مسألة ما قبل الوجود عند المعتزلة، وبالخصوص عند الخياط، نجد هناك آراءً ناضجة وتتميز بالواقعية بخصوص هذه المسألة، حيث يعرض لنا الآمدي رأياً للخياط يقول فيه: «كيف أنه لو لم تكن الذوات ثابتة في العدم، متميزة بذواتها في القدم، كما تتصور من الفاعل إيجادها، ولا القصد إلى إحداثها من جهة أن التخصيص بالوجود والقصد له تميزه عند الفاعل وإلا كان الإيجاد الموجود لا تعرف هويته ولعله يقع جوهراً وعرضاً»[١٩].

يتضح من جملة أفكار المعتزلة حول الأشياء قبل ظهورها للوجود الآتي:

١- إن قول المعتزلة بقدم الأشياء في العدم يستخلص من عدم تعرضهم لبداية وجود هذا العدم الشيئي، وهذا ما يؤكد على أزلية الأشياء في وجودها، كون الوجود امتداداً طبيعياً للعدم، وبالجملة يسفر هذا عن تناقض كبير بين تأكيد المعتزلة على قدم الله و بين إشارتهم إلى قدم الأشياء بالعدم.

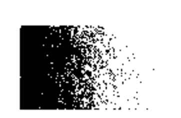
٢- إن تتميز الأشياء بذات محددة تنتقل إلى الوجود كما هي في العدم.

---

(١٩) الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص ٢٧٩ - ٢٨٠.

٢- تأكيد العلاقة القانونية في وجود الأشياء، وبدون هذا العدم ليس بمقدرة الله أن يوجد الأشياء كما تصور ذلك بعض المعتزلة، أو كما قال العلاف يأمرها بفعل «كن». وهذا ما يقودنا إلى الاعتقاد بأن المعتزلة قد ميزوا بين ماهية الشيء وهي ذاته أو جوهره وبين وجوده بشكل عام، وحقيقة قد ميز المعتزلة بين أسباب الماهية وأسبـاب وجودهـا، حيث يتكون جوهر الشيء من ذاته.

أما تأثير الله عليه فيتحدد فقط في إعطائه شكل الوجود أو صورته، وهي الصورة المشروطة دائماً بالماهية وليس الماهية المشروطة بالصورة، بذلك يكون فعل الشيء بطبيعته هو الذي يتحكم بوجود ماهيته التي تظهر بقدرة الله.



الفصل الخامس





الوجود عند المعتزلة

مقالاتهم في الأجسام

يُشير الوجود بالمفهوم الفلسفي إلى كل الواقع الموضوعي، فهو «كل الأشياء القابلة للتحول في تسلسلها وتفاعلها»[1]. وهذا التعريف تقريباً هو المشترك بين الفلسفات بشكل عام، والمعتزلة كذلك ينظرون له بهذا المنظار، أي كافة الأشياء التي وجدت من العدم، ذلك العدم الذي كان عبارة عن مادة تشترك فيها الموجودات في العالم الطبيعية كافة كنماذج قبل تمايزها، حسب التأثر بهيولى أرسطو، أو متمايزة، حسب مُثل أو نماذج أفلاطون.

لقد علمنا أن ما يميز الوجود عن العدم عند المعتزلة هو أشياء الوجود المتعددة، حيث يمتلك هذا الوجود القدرة على التنوع والخلق المستمر. وسنتعرف على آراء المعتزلة حول الوجود من خلال مقالاتهم المتعددة في هذا المجال، علماً بأن بداية فلسفتهم في هذه المسألة كانت في فكر أبي الهذيل العلاف، فهو حسب الشهرستاني: شيخ الطريقة، ومُقدم الطائفة، ومقرر الطريقة، والمناظر عليها[2]. ترجع أهمية هذا المفكر إلى «كونه أول المفكرين الذين فسحوا للفلسفة مجال التفكير في مذاهبهم الكلامية»[3].

---

(١) الموسوعة الفلسفية، ص ٥٢٩.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ١٤٩.

(٣) دي بور، تاريخ فلسفة الإسلام، ص ١٠٦.

لذا يكون حديثنا حول مسألة الوجود يبتدئ بنظريات هذا المفكر، ثم بنظريات تلاميذه التي جاءت أكثر عمقاً وفلسفة في تكوين الأجسام التي يتألف منها الوجود المادي.

جوهر الفرد

يُعرف الجوهر الفرد بالذرة أو الجزء الذي لا يتجزأ؛ وكان أبو الهذيل العلاف أول مفكر من مذهب الاعتزال طرق هذه المسألة، بل وربما في الفكر الإسلامي عامة، كما يذهب إلى ذلك الباحثون العرب وغير العرب. على سبيل المثال لا الحصر حسين مروة عندما قال: «إن العلاف هو أول مفكر أدخل فكرة الجزء الذي لا يتجزأ في المباحث الإسلامية»[٤]. وكذلك يقول عابد الجابري : «تجمع المصادر التي بين أيدينا على أن الهذيل العلاف كان أول من قال بجوهر الفرد»[٥].

مع كل تلك التأكيدات إلا أن المصادر التاريخية للمذاهب الفكرية الإسلامية أشارت أن أتباعاً للمتكلم الشيعي هشام بن الحكم (ت.٨٠٥ ميلادية ١٩٩هـ)؛ الذي توفي قبل العلاف بأكثر من أربعين سنة، تكلموا ما لمقالة الذرية في الفكر العربي الإسلامي، وأن صاحبهم هشام له الأقدمية الزمنية من بين المتصدين للفكر والفلسفة؛ وقد وصفته المصادر بأنه متكلم جليل، بينما تصفه المصادر الأصولية، المخالفة له بالمذهب والرأي بغير ذلك. وقد عاش بالكوفة، التي كانت حافلة بالجدل والاختلاف الفكري والسياسي، وفيها ظهر مذهب أهل الرأي على يد الإمام أبي حنيفة النعمان (قُتل ٧٦٧ ميلادية ١٥٠ هـ).

---

(٤) مروة، النزعات المادية ١ ص ٧٣٥.

(٥) الجابري، بنية العقل العربي، ص ١٧٩.

بخصوص هذه المسألة يقول بعض أصحاب هشام بن الحكم: «إن أجزاء الجسم غاية من باب التجزؤ وله أجزاء محدودة لها كل ومجموع... ولا يحتمل كل جزء منها التجزؤ»[٦]. وهذا القول هو جوهر النظرية الذرية التي ينسب إبداعها في الفكر الإسلامي إلى العلاف. ومن جهة ثانية نسبت فكرة أو مقالة تجزأة الجزء إلى اللانهاية لشيخ المعتزلة إبراهيم بن سيار النظام، بينما تعطينا المصادر معلومة كون هشام بن الحكم اختلف مع أصحابه بمعارضة نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، حيث قال: «إن الجزء يتجزء أبداً ولا جزء إلا وله جزء»[٧].

ما تقدم مجرد حيثيات في تاريخ المسألة مع علمنا اليقين بأن للعلاف وللنظام دوراً بارزاً في تطوير هذه النظرية والرد عليها في الفلسفة العربية الإسلامية. أما عن المصدر الخارجي لهذه النظرية فيختلف الباحثون بين أن تكون بتأثيرات يونانية أو تأثيرات هندية. وإن كان الهنود قد سبقوا اليونان بالقول بالذرة لكن هناك أسباباً تجعل تأثر العرب المباشر بالذرية الهندية غير وارد، ومنها عدم وجود الكتب المترجمة من الهند آنذاك إلى اللغة العربية وخاصة في الفلسفة. وكذلك عدم وضوح الفكر الفلسفي الهندي القديم في مسألة الذرة واختلاطه بالتصورات الأسطورية.

أما المنفذ الوحيد الذي جعل بعض المستشرقين ومنهم (بينس) يؤكد هذه العلاقة فهو قرب مدينة البصرة النسبي من الهند واتصالهم التجاري، وهذا الأمر ضعيف إذا ما قيس بأسباب تأثر الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية، لأن أغلب كتب الفلاسفة اليونان ومنهم الذريين،

---

(٦) الأشعري، مقالات الإسلاميين ١ ص ١٢٤.

(٧) المصدر نفسه/ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٦٨.

قد ترجمت إلى العربية من أيام الأمير الأموي خالد بن يزيد بن معاوية (ت.٧٠٥ ميلادية ٨٦ هـ)، والذي كان يعيش بالشام، وليس بالبصرة، ثم تطورت حركة الترجمة، بشكل واسع أيام الخليفة العباسي عبد الله المأمون (ت. ٨٣٣ ميلادية ٢١٨هـ). وكما هو معروف فإن الاطلاع على الكتب هو الذي يحقق التأثر الواسع قياساً بما يأتي عن طريق التبادل التجاري. وهذا دليل يستحق النقاش كون المسألة الذرية دخلت الفكر العربي الإسلامي قبل أبي الهذيل العلاف.

يلخص العلاف نظريته الذرية بقوله: «الجسم هو ما له يمين، وشمال، وظهر، وبطن، وأعلى وأسفل، وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء، أحدهما يمين والآخر شمال، وأحدهما ظهر والآخر بطن، وأحدهما أعلى والآخر أسفل، وأن الجزء الذي لا يتجزأ يماس ستة أمثاله، وأنه يتحرك ويسكن ويجتمع مع غيره، ولا يجوز عليه السكون، ولا يحتمل اللون، والطعم، والرائحة، ولا شيئاً من الأعراض غير ما ذكرنا حتى تجتمع هذه الستة الأجزاء فاذا اجتمعت فهي الجسم[٨].

ومعنى ذلك أن الجسم ينتهي إلى ستة أجزاء فقط، تقابل ستة جهات في المكان، وهذا الجزء أو الذرة ليس له صفات الجسم إلى أن يتألف مع الأجزاء الأخرى، فهو ليس له: «طول، ولا عرض، ولا عمق، ولا اجتماع، ولا افتراق»[٩].

لا يأخذ هذا الجزء صفات الجسم، وإنما تتكون هذه الصفات من وحدة الأجزاء في الجسم. أما ما يجوز للجزء فهو أن يتحرك ويسكن،

---

(٨) الأشعري، مقالات الإسلاميين ٢ ص٥.

(٩) المصدر نفسه ٢ ص ١٢.

وأن يلتقي بستة أمثاله فقط، والاختلاف بين نظرية العلاف ونظرية ديمقريطس (ت. ٣٧٠ قبل الميلاد) بالذرة[١٠]، كون ديمقريطس اعتبر الجزء جسماً بدون شروط، بينما لم يعتبره العلاف جسماً إلى أن يلتقي بستة أمثاله، إضافة إلى ديمومة الحركة في ذرات ديقريطس ونسبيتها في أجزاء العلاف. ومن خلال هذه المقالة يرى العلاف بأن العالم مؤلف من ذرات متناهية، وهذا يعكس تصوره في تركيب الأجسام من الذرات. بينما ينفي المنشأ الطبيعي لذرات العالم مثلما قال به ديمقريطس.

إن غاية نظرية الجوهر الفرد لدى العلاف هو تأكيد حدوث الوجود؛ وأن الله أزلي وقديم، وأن معنى الجزء الذي له نهاية في التجزئة يكون له بداية في الحدو. لذا أكد العلاف هذه الخاصية كأساس في بناء أجسام الوجود. وبمعنى أدق: كان العلاف يدرك الحقيقة التي تقول: إن من له نهاية تكون له بداية، لذا وجب أن يكون الوجود حادثاً جديداً. ومن جانب آخر، إن جزم العلاف على عدم إمكانية تجزئة الذرة هو إلغاء لقدرة الله على أن يجعل الذرات تتجزأ إلى اللانهاية، ومن وجهة النظر الدينية التي ظل العلاف متمسكاً بها أنه لا يصح تأكيد القوانين في الوجود كواقع موضوعي قائم.

عموماً، لم تبق مقالة الجوهر الفرد مقتصرة على العلاف حسب، وإنما هناك عدد آخر من مفكري المعتزلة أبدوا تأييدهم لجوهر هذه النظرية، لكنهم اختلفوا في عدد الأجزاء المكونة للجسم، فالمفكر معمر

(١٠) أبرز فلاسفة المدرسة الذرية اليونانية: لوقيبوس وديمقريطس وأبيقور، أقرت هذه المدرسة الحركة الدائمة في الذرات بوجود الفراغ، وهذا عكس ما أكده الإيليون الذين ألغوا الحركة بإلغائهم لوجود الفراغ، وأشكال هذه الذرات لامتناهية في العدد. (النشار، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص١٧٧).

بن عباد السلمي (ت. ٨٣٥ ميلادية ٢٢١ هـ) جعل نهاية أجزاء الجسم ثمانية فقط. وجعل هشام الفوطي (ت. ٨٤٠ ميلادية ٢٢٦هـ) الجسم يتألف من ستة وثلاثين جزءاً، حيث اعتبره ستة أركان، وكل ركن يتكون من ستة أجزاء. ولا ندري، هل هي صدفة أن يختار الفوطي العدد ستة و ثلاثين عدداً لأجزاء الجسم، أم إنه كان قد اطلع على «آراء الفيثاغوريين»(١١)، وهم الذين كانوا يقدسون هذا العدد، وهو عندهم بمثابة القَسم، ويعتبرون الأعداد مبادىء أساسية للوجود.

معارضة الجوهر الفرد

إذا كان العلاف هو صاحب مقالة الذرية في الفكر المعتزلي، فإن تلاميذه قد تجاوزوا مقالة شيخهم إلى الرد عليها ونقضها. ويأتي هذا النقض على يد إبراهيم بن سيار النظام، قال: «الجسم هو الطويل، العريض، العميق، وليس لأجزائه عدد يوقف عليه، وأنه لا نصف إلا وله نصف، ولا جزء إلا وله جزء»(١٢).

في الوقت الذي حدد فيه العلاف الجسم بست ذرات لا تقبل التجزئة، فإن إبراهيم النظام جعل لا نهاية لعدد أجزاء الجسم، وأنه ليس هناك حدود لاتجاهات الجسم، بل هو محدد بقياساته، التي هي الطول والعرض والعمق،

---

(١١) اعتبر فيثاغورس أن العدد هو مبدأ الوجود، وله هيئة وشكل، وكل شيء على مثال هذا العدد، وينقسم العدد عنده إلى عدد فردي وزوجي، وعدد محدود ولا محدود، ومنقسم ولا منقسم... الخ. ويذكر ارتباط اسمه بالنظرية الرياضية المشهورة، ومنطوقها يقول: «مربع طول الوتر يساوي مجموع مربعي طول الضلعين القائمين». وهي التي اكتشفت بتل الحرمل ببغداد حوالى العام ١٩٥٧، كأثر بابلي، سابق على الإغريق.

(١٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين ٢ ص ٥.

وهذا ما يشير إلى الوجود المكاني للجسم، وأن الحركة التي اشترطها العلاف بوجود السكون في الجزء أطلقها النظام فيه، حيث لا وجود للسكون. وإذا كان العلاف أقر بتوقف الوجود عن التجدد بقوله: «بتناهي مقدورات الله حتى إذا انتهت لا يقدر على شيء»[١٣]. كذلك قوله: «إن خالقية الله قد انتهت إلى حد أنه لا يقدر أن يخلق شيئاً»[١٤]. نذكر هذا مع ملاحظة أن البغدادي في «الفرق بين الفرق» قد سمى مقالات النظام بالفضائح، وأن الرازي ليس أقل عداوة من البغدادي لإبراهيم النظام والمعتزلة كافة.

لو صح القول، أتت مقالة إبراهيم النظام انعكاساً مباشراً لتصوره في الخلق المستمر والتجديد في أشياء الوجود؛ وكذلك قوله في الحركة المطلقة في هذا الوجود. إن قول النظام في عدم نهائية التجزئة في الجسم، يؤكد أن العالم قديم وليس حادثاً يكون. ذلك إذا أخذنا المبدأ نفسه الذي استخدمه العلاف في تأكيد أزلية الله وحدوث العالم. إن تحقيق قصد النظام في أزلية المادة المتحركة دائماً بحد ذاته يعتبر إسهاماً كبيراً في الفلسفة خصوصاً بهذه المسألة. كان هذا المتكلم الفيلسوف قد قلب موازين الفلسفة، التي أسسها أستاذه والمتجسدة في فعل الأمر «كن» الإلهي، والذي هو الواسطة بين العدم والوجود. ثم نظريته في تحديد أجزاء الجسم إلى تأكيد صفات الله خالصة وقدمه وحدوث العالم، وهذا ما يجعلنا نقول بالشبه إلى حد ما، بما حدث بين أفلاطون وأرسطو في الفلسفة اليونانية.

إن طرح النَّظام لفكرة نقض الجزء الذي لا يتجزأ سبب مناقشات حادة في الفكر المعتزلي وخصوصاً مع العلاف، حيث حاول الأخير تراجع النظام عن هذه الفكرة بقوله: «لو كانت هناك أجزاء بلا نهاية لكان الماشي

---

(١٣) الإسفراييني، التبصير في الدين، ص ٧٠.

(١٤) الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٣٨.

الذي يقطع مسافة متناهية لقطع ما لا نهاية له، لأن هذه المسافة تقبل القسمة إلى غير نهاية»[١٥]. ورداً على هذه الحجة جاءت فكرة الطفرة عند النظام. «وأحدث القول بالطفرة لما ألزم مشي نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنها قطعت ما لا يتناهى. وكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى قال يقطع بعضها بالمشي وبعضها بالفطرة»[١٦].

تشبه فكرة الطَّفرة عند النَّظام، إلى حد ما، فكرة زينون اليوناني (ت. ٤٣٠ قبل الميلاد) في إبطال الحركة، كما يؤكد ذلك أحد الباحثين بقوله: «والواقع أن قول النظام هذا يشبه كثيراً ما قاله من أن المسافة لا تتناهى أبداً من جهة أن الخط ينقسم إلى نقط لا نهاية لها»[١٧]. في الوقت الذي أراد به زينون تأكيد عدم وجود الحركة كأستاذه بارمندريس، فإن النظام أراد تأكيد إطلاق الحركة بالاختلاف مع أستاذه العلاف. ولخطورة مقالة النظام الفلسفية هذه أدى إلى وجود قلة مناصرة. وذلك تجنباً لتهمة الكفر والإلحاد، وهذا ومن شيوخ المعتزلة المتأخرين على زمن النظام، والمؤيد لمقالته بإنكار الجزء الذي لا يتجزأ وهو أبو الحسين الخياط نجده يخشى التأييد المباشر ويعلل رأي النظام بقوله: «إنها القسمة الوهمية لا الفعلية[١٨].

بشكل عام، انقسم المعتزلة بشأن الذرة إلى ثلاثة أقوال:

١-القول بعدم التجزئة في الذرة.

القول بالتجزئة إلى اللانهاية.

والموقف المتأرجح بين الرأيين.

---

(١٥) الشهرستاني، الملل والنحل ١ ص ٦٠.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(١٧) جار الله، المعتزلة، ص١٣٠.

(١٨) مروة، النزعات المادية ١ص ٧٤٣ عن كتاب الانتصار للخياط، ص ٣٢.

وارتباطاً بالمسألة الذرية عند المعتزلة لا بد من توضيح موقف المعتزلة من طبيعة المجال الذي تتواجد فيه ذرات الأجسام، وهل أن هذه الأجسام توجد متراصة أم متفرقة بحيث تسمح بوجود الفراغ الذي تتحرك به؟ من المعتزلة مَنْ اعتبر العالم مملوءاً لا فراغ فيه، وقد تصدّر هذا الرأي أبو القاسم الكعبي أو البلخي، أما سائر المعتزلة الآخرين فقد أكدوا وجود الفراغ في الكون. ويفسر أحدهم هذا الرأي بقوله: «إن العالم لو لم تكن فيه مواضع خالية من الأجسام لكان يستحيل علينا التصرف، أو «التحرك»[١٩]، بمعنى استحالة الحركة بدون وجود فراغ.

إن المقصود بهذه الحركة هي الحركة المكانية، وليست حركة الجسم الداخلية. وطبيعي أن هذا الرأي كان قبل أن تعرف خواص المادة في التمدد كمادة الهواء، وهذه الآراء تأتي متشابهة، إلى حد ما، مع آراء الفلاسفة اليونانيين حيث قرر بارمنيدس أن: «العالم كرة مادية متصلة لا مكان للخلاء فيها، وبذلك تمتنع عن الحركة، لأن الفضاء الكوني ممتلىء تماماً[٢٠]. بينما يقرر ديمقريطس: أنه «ليس في العالم إلا الفراغ والذرات»[٢١].

عموماً، كان أسلوب بعض المعتزلة في طرح الأفكار والآراء أسلوب المناظرة والمجادلة وبعضهم قَدم الشك طريقاً في البحث والنظر، في ما يتوصلون له من نتائج. بل إن النظام كان يدعو إلى استخدام مبدأ الشك في العلم صراحة بقوله: «الشَّك أول لوازم العلم»[٢٢]. و قوله: «لا يقين قط حتى صار فيه شك، ولم ينتقل أحد عن الاعتقاد إلى اعتقاد آخر يكون بينهما

(١٩) النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص٢٩.

(٢٠) موجز تاريخ الفلسفة ١ ص ٧٥.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٩١.

(٢٢) حتي، تاريخ العرب، ص ٥٠٢. عن كتاب الحيوان للجاحظ ٢ص ١٦.

حالة شك»[٢٣]. بهذا الشَّك توصل النظام إلى حقائق علمية في انقسام المادة وحركتها وغيره، ذلك بما فيها إنكار الخرافة التي تقول برؤية الجن، ويفسرها بالاستيحاش والعزلة وأوهام النفس. وبعد عصور طويلة أصبح مبدأ الشك مذهباً أساسياً من مذاهب الفلسفة الأوروبية.

الخلق المستمر

تعود هذه المقالة إلى، مَن يمكن إطلاق لقب فيلسوف المعتزلة عليه إبراهيم النظام، وكونها تدل على أن الاجسام في كل وقت تخلق فيها الأجزاء الجديدة، فإنها مرتبطة أساساً بفكرة نفي الجزء الذي لا يتجزأ. وفحوى هذه المقالة: «تتجدد الجواهر والأجسام حالاً بعد حال، وأن الله يخلق الدنيا وما فيها من غير أن يفنيها ويعيدها»[٢٤]. وعلى الرغم من قول النظام بأن الله يخلق العالم خلقاً متجدداً لكنه يرجع هذا التجدد في الخلق حقيقة إلى طبيعة الأشياء ذاتها، والذي يتحقق بحركة الاعتماد الداخلية التي اشتهر بها النظام، وهذه الحركة هي «تلزم الجسم في حالة الخلق»[٢٥].

لأن العالم برأيه كان متحركاً ويستمر في الحركة إلى ما لا نهاية، شأنه شأن تجزأة المادة إلى اللانهاية. وأن الأشياء تتحول من شكل إلى آخر بفعل هذه الحركة، التي أخرجت الوجود من العدم. والنظام في نظريته هذه يؤكد استمرار الخلق من دون توقف، ويؤكد خلود المادة وعدم فنائها. ويذكر أحد المتحاملين على المعتزلة قولاً للنظام أشار فيه إلى تطور الأشياء

(٢٣) البغدادي، ص١٤١ ابن الراوندي، فضيحة المعتزلة، ص١٢٠ .

(٢٤) أبو ريدة، إبراهيم النظام، ص٦٦.

(٢٥) العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ص ١٣.

الجوهري بفعل قوانين الطبيعة نفسها. قال: «مستحيل أن يعمل الجوهر ما ليس في طباعه»[٢٦]، اعتبر المؤرخ هذا القول هو أحد مثالب النظام الفكرية.

إن فكرة الخلق المستمر لم تكن بعيدة عن نظرية هيرقليطس[٢٧]، الذي قال بتجدد الأشياء باستمرار وأنها لا تبقى على حالها لحظة واحدة، حتى عُد رأيه أو تصوره تصوراً ديالكتيكياً. وينسب إلى النظام القول: «إن النار التي في الفتيلة لا تثبت فيها طرفة عين، إن ما يرى منها في كل وقت غير ما رُئي في الذي قبله»[٢٨].

في الوقت الذي أنكر فيه المخالفون للمعتزلة، وأغلبهم من الأشاعرة، قانونية الكون بالقول: «ليس من النار حر، ولا في الثلج برد، ولا في العالم طبيعة - قانونية - أصلاً، ولكن الله يخلق ما يشاء، وقد كان ممكناً أن يحدث من مني الرجال جمالاً ومن مني الحميرإنساناً»[٢٩]. وقد أكد النظام على قانونية الكون وعدم وجود المستحيل أو المعجزة المخالفة لنواميس الكون، لأن لو حدث كان من مني الحمار إنساناً فإن ذلك مخالفاً للحكمة والله عزيز حكيم، ولا يفعل غير الحكم التي جبل عليها الأشياء من قانونين وأنساق.

إن القول بقوانين الطّبيعة جاء على لسان آخرين أيضاً من شيوخ

---

(٢٦) ابن الراوندي، فضيحة المعتزلة، ص ١٠٩.

(٢٧) إن العالم بمفهوم هيرقليطس دائم التغير والتبدل، وعبارته المشهورة تقول:«لا يمكنك أن تنزل النهر نفسه مرتين، فإن مياهاً أخرى تسيل باستمرار». كذلك قال بالصراع بين الأضداد الذي يعتبر جوهر فلسفته. (النشار، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص ١٠٨).

(٢٨) ابن الراوندي، فضيحة المعتزلة، ص١١٠ .

(٢٩) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥ ص ١١.

المعتزلة كمعمر بن عباد السلمي وبشر بن المعتمر. لقد أكدت نظرية الخلق المستمر الديناميكية الداخلية للأشياء، وإمكانيتها على الحركة الذاتية، التي تجدد عناصرها باستمرار. وهنا تجد الأشياء تجددها وتبدلها من طبيعة كمنت فيها، وحتمية قانونية ليس بالإمكان الحياد عنها، حيث جبلها الله عليها. وبهذا الخصوص يورد الباحث حسام الدين الآلوسي، الذي يسمي به مقالة الخلق المستمر بالخلق المتجدد وينسبها إلى الأشاعرة، قال: «فانتهوا إلى القول بنظرية غريبة أسميتها بالخلق المتجدد، والتي أدت بهم إلى مخالفة الحس المعتاد، وإنكار الثبات، وإلى القول بأن العالم لا يبقى لحظتين أو زمانين بل يخلقه الله ثم يعدمه في كل لحظة»[٣٠].

إذا صحت هذه النسبة فإن المعتزلة قالوا بذلك مع عدم تدخل الله إلا بلحظة الوجود الأولى، والمعروف أن الأشاعرة، ومن بعدهم الإمام الأشعري أبي حامد الغزالي (ت. ١١١١ ميلادية ٥٠٥هـ) أبطلوا القانونية أو السببية في وجود وتحول الأشياء، وعزوها إلى الله، فالنار ليست سبباً في الاحتراق، والمرض ليس سبباً في الضعف والموت.. الخ، وكل هذا منسوب إلى فعل الله في الأشياء.

إن اعترف الأشاعرة بالتجدد والتطور وخالفوا المعتزلة في جعل أسباب هذا التجدد خارج الطبيعة، التي جبل الله الأشياء عليها، فلم يكن ذلك بعيداً عن التأثر بنظريات المعتزلة، هذا إذا علمنا أن مؤسس التيار الأشعري كان معتزلياً وعلى منزلة بينهم، قبل مخالفته لشيخه أبي علي الجبائي.

---

(٣٠) الآلوسي، حوار بين المتكلمين والفلاسفة، ص ٩١.

الظهور والمداخلة

تتألف مقالة إبراهيم النظام الظهور والمداخلة من شقين مرتبطين؛ يعبران عن رأي المعتزلة المتطور بشأن ظهور الوجود من العدم غير المطلق، سلفت الإشارة. قال النظام بما يخالف ظاهرياً المنقول الديني الكتابي: «إن الله خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان، وأضاف النبات، والجواهر المعدنية كلها في وقت واحد، وأن خلق آدم لم يتقدم أولاده، ولا تقدم خلق الأمهات على خلق الأولاد، غير أن الله أكمن الأشياء بعضها في بعض فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها»[٣١].

يُفهم من شق المقالة الأول أن الموجودات وجدت في وقت واحد دون تأخير، ثم إمكانية وجودها في بعضها البعض أي تداخلها في ما بينها البين، وهذا تعبير واضح عن وحدة الوجود المادي وترابطه، وكذلك تعبير عن الأصل المشترك للأشياء، وأن العدم الذي ظهر منه الوجود كان يحمل تلك الإمكانية، التي أصبحت واقعاً عند ظهور الموجودات. وهذا الرأي مخالف للتصور الديني، الذي تعرضنا له في الباب الثالث من الكتاب، حيث التدرج في الخلق وإتمامه في ستة أيام، وفي القرآن كان للسماء والأرض يومان، ليس كأيامنا من حيث طول مدتها.

من جهة أخرى نجد ظاهر هذه النظرية جاء مخالفاً للمنطق العلمي الذي يقول بظهور الكائنات والموجودات بشكل تدريجي أيضاً، وأن الحياة جاء ظهورها عقب ظهور الطبيعة غير الحية، لكنه يتوافق إلى حد ما مع التصور العلمي في المداخلة وظهور الأشياء من بعضها البعض، وليست مفصولة الوجود، وفي الطبيعة الحية ما فسرته نظرية أصل

(٣١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٤٢. الشهرستاني، الملل والنحل ١ص ٦٣.

الأنواع. ونجد في الفكر العربي الإسلامي مَنْ تبنى هذه النظرية العلمية قبل تشارلز دارون (ت. ١٨٨٢) بمئات السنين فقد جاءت على لسان «إخوان الصفا»[٣٢] في القرن العاشر الميلادي، ومن بعدهم ابن خلدون (ت. ١٤٠٦ميلادية ٨٠٨هـ). ونص تصور الإخوان يقول: «ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدرج، آخر أفق المعادن بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له، وآخر أفق النبات متصل بأول الحيوان مثل الحلزون والصدف، ولم توجد لهما إلا قوة اللمس فقط (إلى القول) واتسع عالم الحيوان وانتهى في تدرج

---

(٣٢) مجموعة من المفكرين عاشوا في القرن العاشر الميلادي، وأهم إنتاجهم الفكري هو رسائلهم الفلسفية، التي تتضمن آراءهم بشأن العالم. كتبوها، كما يبدو، في ظروف سرية وبأسماء غير أسمائهم، وذلك بمدينة البصرة، ومنهم المقدسي (ت. ٩٦٨ ميلادية ٣٥٨هـ)، والزنجاني، والصوفي، والمهرجاني، وزيد بن رفاعة، وكانوا يعتبرون الفلسفة من أفضل العلوم. تظهر آراءهم واضحة، ومنها نصية في مقدمة ابن خلدون.

قيل الكثير حول الرسائل، منها أنها صنفت بمدينة سلمية الإسماعيلية بالشام من قبل إمام إسماعيلي، أشارت إلى اسمه خاتمة الطبعة ١٨٨٧ميلادية ١٣٠٥هـ، وهو أحمد بن عبد الله مع عبارة «سلام الله عليه». وهناك مَنْ أشار إلى آخرين من أبناء علي بن أبي طالب، لكن تنوع وشمولية الرسائل يشيران إلى أنها من تصنيف فريق علمي لا فرد واحد. ففي الرسائل هيكل ونظام ذلك الفريق، من المؤكد أن أبا حيان التوحيدي (ت. ١٠٢٣ ميلادية ٤١٤هـ) في «المقابسات»(ص ٤٦) قد انتبه إلى هذا الأمر وشخص أسماء ذلك الفريق العلمي البصري. وبعد التوحيدي ذكرهم ظهير الدين البيهقي (ت.١١٩٨ميلادية ٥٩٥هـ) في كتابه «تاريخ حكماء الإسلام»(ص ٣٥-٣٦) من دون ذكر فضل التوحيدي وسابقته بذلك. ثم ذكرهم الوزير جمال الدين علي بن يوسف القفطي (ت.١٢٤٨ميلادية ٦٤٦هـ) في «إخبار العلماء بأخبار الحكماء»(ص ٨٣ وما بعدها) من مختصر الكتاب للزوزني، مشيراً إلى فضل التوحيدي.

التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والرؤية ترتفع إليه من عالم القدرة[٣٣] (القردة) وكلمة القدرة في الأصل القردة[٣٤].

وجاءت في نص رسائل إخوان الصفا كالآتي: «... إن أول مرتبة النباتية وأدونها مما يلي التراب هي خضراء الدمن وآخرها وأشرفها مما يلي الحيوانية النخل...وأما النخل فهو آخر مرتبة النباتية مما يلي الحيوانية، وذلك أن النخل نبات حيواني لأن بعض أحواله وأفعاله مباين لأحوال النبات وإن كان جسمه نباتياً... فإن النخل إذا قطعت رؤوس أشخاصه جفت وبطل نموه ونشوئه، كما أن الحيوان إذا ضربت أعناقها بطلت وماتت، فبهذا الاعتبار بأن النخل نبات بالجسم حيوان بالنفس»[٣٥].

---

(٣٣) ابن خلدون، المقدمة، ص١٢٠.

(٣٤) تعرضت هذه الكلمة إلى تزوير، لا يعرف إن كان بقصد أو غير قصد، وقد التفت ساطع الحصري (ت ١٩٦٧) إلى ذلك التزوير في الطبعات الشرقية للمخطوطة والتي نسخت عبارة عالم القردة إلى عالم القدرة ويعني ذلك إلغاء تدرج الحيوان إلى إنسان، ومن جانب آخر إلغاء فعل القدرة الإلهية في الأشياء الأخرى، حيث يفهم من النص المعدل أن الإنسان فحسب هو الذي أوجدته هذه القدرة (راجع: الحصري، دراسات في مقدمة ابن خلدون، ص٣٠٢، عن مقدمة ابن خلدون، طبعة كاترمير ٢ص ٢٧٣). ولتأكيد هذا التزوير وجدنا الترجمة البلغارية لمخطوطة مقدمة ابن خلدون التي قورنت بالمخطوطة الأصلية قد أوردت كلمة القردة (المفردة البلغارية: ميمونتا) لا القدرة، وكانت من أعمال المستشرق البلغاري يوردان بييف وزملائه. وورد في هامش طبعة دار الكتاب اللبناني ج١ص ١٦٦- ١٦٧ ما نصه :«كذا بالأصل في جميع النسخ، وفي لجنة البيان العربي القردة وهي منسجمة مع سياق المعنى». وقد جاءت آراء ابن خلدون امتداداً لآراء إخوان الصفا في عملية نشوء وارتقاء الكائنات الحية.

(٣٥) إخوان الصفا الرسائل، الرسالة العاشرة كيفية نضد العالم بأسره ٤ ص٢٨٣. وذكر الإخوان هذا التصور في عدة رسائل من رسائلهم الإحدى والخمسين.

يستمر الإخوان في تشكيل الكائنات من درجة أدنى إلى درجة أرقى حتى تكوين الإنسان التي فيها تصل الدرجة الحيوانية إلى الفضيلة والرقي فهي تستوعب عدة أنواع من الحيوان «بصورة الجسدانية مثل القرد ومنها بالأخلاق النفسانية مثل الفرس الكريم الأخلاق ومثل الطير الأنسي الذي هو الحمام ومثل الفيل الذكي القلب ومثل الهزار والببغاء الكثيرة الأصوات والألحان والنغمات، ومثل النحل اللطيف الصنائع وما شاكل هذه الأجناس»[٣٦].

إلا أن الأساس في تكوين الإنسان، حسب ما يفهم من رسالة إخوان الصفاء أنه القرد، فالجسم هو المعني في التشكيل الطبيعي قبل الأمور النفسانية الأخرى، قالوا: «أما القرد فلقرب شكل جسده جسد الإنسان صارت نفسه تحاكي أفعال النفس الإنسانية كما ذلك مشاهد منه متعارف بين الناس»[٣٧].

بدت تصورات أو أفكار المعتزلة في وجود الموجودات متخلفة كثيراً عمّا طرحه إخوان الصفا؛ على الرغم من أن الفترة الزمنية بينهما لم تكن طويلة، أي لم تتجاوز قرناً من الزمان تقريباً. وربما يعود السبب في ذلك إلى عدم وجود الكفاية من الكتب المترجمة التي استقى منها الإخوان آراءهم، يضاف إلى ذلك لم يكن المعتزلة سوى متكلمين وفقهاء أكثر منهم علماء ومختصين في شؤون الطبيعة شأن جماعة إخوان الصفا، مثلما يبدو ذلك من فحوى رسائلهم. ولنبقي الاحتمال مفتوحاً من أن آراء للمعتزلة، التي قد تحمل تصورات متطورة على شاكلة ما ورد في الرسائل لم تصلنا

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص٢٨٥.

(٣٧) المصدر نفسه.

بسبب إتلاف مؤلفاتهم من كتب وأقوال. ومع ذلك يحفظ لهم أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري، وهو من شيوخهم المتأخرين (توفي نحو ١٠٤٨م ٤٤٠هـ) آراء جريئة حول الأرض والجاذبية في كتابه «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين».

أما بالنسبة إلى إخوان الصفا وخلان الوفا فقد اختاروا الطريقة الملائمة في أدائهم الفكري، حتى إنهم كانوا يتعاملون بأسماء غير أسمائهم مثلما سلفت الإشارة. ومع ذلك فقد نجد في تصورات المعتزلة في الظهور والمداخلة إمكانية هذا التدرج قبل ظهور الأشياء من العدم، أي قبل استكمال نضجها واستعدادها للظهور، وكما هو واضح من نص المقالة: إن الموجودات في مرحلة العدم لا ينقص وجودها إلا الظهور ليتشكل العالم منها. وهذا ما يفسره الشق الثاني من النظرية والمتجسد في عملية الكمون والمداخلة، والكمون يعني وجود الأشياء بعضها في بعض بالقوة أي بالإمكانية الداخلية، والتي هي من طبيعة الأشياء التي جبلها الله عليها. ومثال ذلك «حينما خلق الله آدم كان جميع ذريته موجودين فيه بالقوة»[٣٨]. ثم ظهور هذه الذرية على أساس إمكانية الوجود.

يكمن الحل الفلسفي الذي أراد به النظام تفسير عملية إظهار الأشياء، من العدم إلى الوجود، في مقالة الظهور والمداخلة، التي تقول بالخلق دفعة واحدة، ثم تتولى الأشياء وجودها أو تمايزها بنفسها كما ورد في مقالة الخلق المستمر. ويعزي النظام التنوع في الأشياء إلى تنوع الكمون فيها، ومنه كمون الاختناق، كمثال الزيت في الزيتون والعصير في العنب. وكمون بالقوة مثل وجود الجنين كإمكانية في الحيامن والبويضات، أو الشجرة في

---

(٣٨) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، ص ٢٩٤.

البذرة. وخصّ الكمون بالقوة الكائنات الحية دون غيرها، وكذلك كمون العناصر المتضادة كوجود النار والماء والحطب.

ارتبطت الكمونات عند النظام بطبيعة الأشياء الداخلية، وعلاقتها الجوهرية، فلا يمكن أن تتحقق إمكانية للشجرة في حيامن الحيوان، أو البويضات. كذلك لا تثمر شجرة التفاح برتقالاً، أو تنبع من بذرة التفاح غرسة برتقال أو رمان مثلاً، وإلى غير ذلك من المستحيلات، التي لو فعلها الله بالكون لأظهر الفوضى وألغى الحكمة والقانونية في الخلق. وهناك سؤال يقدمه حسين مروة ويجيب عليه في الوقت نفسه وملخصه: كيف ينظر النظام إلى الموجودات المادية من مكامنها؟. ويجيب عليه قائلاً: «إن النظام يتصور ذلك بطريقة الحركة، وهذه الحركة في تغير، أي نشوء وضع جديد للكائن»[٣٩].

كان النظام بمقالته في الظهور والكمون يبالغ بالأسباب الداخلية الكامنة في الأشياء إلى درجة أنه كان يتجاهل التأثيرات الخارجية الواقعة على الأشياء. فمن آرائه بهذا الخصوص: أن النار التي تتصل بالحطب لا تسبب له اشتعالاً بقدر ما يأتي الاحتراق من النار الكامنة في الحطب نفسه. وأن سم الأفاعي لم يكن قاتلاً إذا كان الجسم خالياً من السموم الكامنة فيه. وأن النار القادمة من خارج الحطب أو السم الذي هو من خارج الجسم أيضاً، ما هما إلا مساعدان لظهور النار والسم من داخل الجسم. وان اعترافه بهذا التأثير الثانوي للعامل الخارجي ما هو إلا إشارة إلى وجوب توفر الظروف لتحول الإمكانية الكامنة في الشيء إلى واقع ملموس.

---

(٣٩) مروة، النزعات المادية ١ ص٦٦٥.

أما المداخلة، وهي الشق الآخر من النظرية وتعني «أن يكون حيز أحد الجسمين حيزاً للجسم الآخر، وأن يكون أحد الشيئين في الآخر»[٤٠]. ولا يقول النظام بتداخل الأجسام وحسب، بل إنه يتجاوز ذلك إلى القول بتداخل الأجسام مع مضاداتها. يُنسب إليه: «أن كل شيء قد يداخل ضده المانع الفاسد له... وقد يداخل الشيء خلافه»[٤١]. ومثال هذا التضاد ما بين الحرارة والبرودة، ومثال الخلاف ما بين البرودة والحموضة. وقد يقود هذا التداخل الكون، حسب تصور النظام، إلى التراص! فإذا كان بارمنيدس اليوناني جعل من عدم وجود الخلاء في العالم نفياً للحركة، فإن النظام أكد وجودها، على الرغم من تداخل الأشياء بعضها في مجال البعض الآخر. لأن الحركة عنده حركة ذاتية، والتي يسميها بحركة الاعتماد، هذا ما سنوضحه في فقرة قادمة.

تتداخل الأشياء بفعل طبيعتها، لأن هناك ضرورة طبيعية لهذا التداخل. لكن، النظام في الوقت نفسه ينتبه إلى إمكانية الشذوذ عن هذه الضرورة، ويجعل هناك وجوداً للصدفة التي قد تدخل على الأشياء وتغير في طبيعتها. وهذا ما يُلمس في قوله الآتي: «إن الله قهر المتضادات على الاجتماع الذي ليس في جوهرها»[٤٢]. إن القول بهذا القهر هو جوهر فكرة الصدفة في نظرية النظام، الذي يأتي كاحتمال لما يحدث مخالفاً للحتمية التي وجدت لشروط في طبيعة الموجودات.

وقال بمسألة لما يُصطلح عليه بالصدفة هذه معتزلة آخرون كالعلاف، وعبد الله الإسكافي (ت. ٨٥٤ ميلادية ٢٤٠هـ)، وأبي علي الجبائي، حيث

(٤٠) الأشعري، مقالات الإسلاميين ١ص ٣٢٥.

(٤١) المصدر نفسه. البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٨٧.

(٤٢) ابن الراوندي، فضيحة المعتزلة، ص ١١٩.

أجمعوا على ذلك بقولهم: «يجوز الجمع بين الحجر الثقيل والهواء أوقات كثيرة من غير أن يكون انحدار وهبوط بل يحدث سكون. ويجوز الجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراق»[٤٣]. قد لا يدل هذا التصور على إلغاء الحتمية وإطلاق الفوضى في الكون، بقدر ما يفسر بوجود الصدفة التي تدخل في فعل القانون الحتمي وتصبح حتمية فيه. فالصدفة التي نسب النظام وجودها إلى القهر الإلهي جاءت عند المعتزلة الآخرين كشذوذ عن القاعدة في الجمع بين المستحيلات.

ارتباطاً بنظرية الظهور والمداخلة تجدر الإشارة إلى تصورات أخرى لدى المعتزلة، قد تثير الغرابة، ولعل الإشارة إليها، إن صحت، تنبّه إلى وجود فكرة مثالية ذاتية في فكرة المعتزلة حول الوجود، ذلك ما يفهم من قول ضرار بن عمرو الكوفي (توفي نحو ٨٠٥ ميلادية ١٩٠ هـ)، الذي عاصر محمد بن الهذيل العلاف: «ليس في النار حرّ ولا في الثلج برودة ولا في الزيتون زيتاً ولا في العنب عصيراً ولا في العسل حلاوةً (إلى آخره) وإنما يخلقه الله عند اللمس والذوق»[٤٤]. كذلك تُنسب مثل تلك المقالة لشيخ الاعتزال البغدادي بشر بن المعتمر، حين ربط بين وجود الأعراض وأحاسيس الناس، على أنها لا وجود لها في الاحساس بها، وسيأتي ذِكر ذلك لاحقاً.

يتضح من هذا الرأي أن المذهب الحسي لم يكن بعيداً عن فكر المعتزلة، إذا علمنا أن ضرار بن عمرو كان أحد مشايخهم ثم تمرد في ما بعد واعتزل بمقالة خاصة به. ومعنى ذلك أن بين المعتزلة من نفي الواقع الموضوعي. وأن أصحاب هذا الرأي لم يضعوا أنفسهم في معارضة

---

(٤٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ٢ص ٣٢.

(٤٤) ابن حزم، الفصل بين الملل والأهواء والنحل ٤ ص ١٩٥. الفخري، تلخيص البيان، ص ٣٣. الحنبلي، البرهان في معرفة عقائد الأديان، ص ٢٨.

مع المعتزلة فقط. بل مع كل الفرق الفلسفية الإسلامية. وعلى حد علمنا أنه لم تتوفر إمكانية للتفلسف بالمذهب الحسي في مذاهب هذه الفلسفة آنذاك، أو حتى الإشارة إليه. ورغم أن الموضوع يستحق البحث والدراسة، لكن المصادر، لم تعط أكثر من ذلك.

العرض والجسم

إن الأعراض كما يعرفها المعتزلة هي الصفات التي تدخل على الأجسام، وتصبح خواصاً ملازمة لها؛ ومَنْ قال: سميت أعراضاً لأنها لا تستمر في ملاصقة أو ملازمة الجسم، فبذلك تصبح شأناً عارضاً له. ويُشار إلى أن إبراهيم النظام «هو الفيلسوف المعتزلي الوحيد الذي أقرّ بأن الأعراض عبارة عن أجسام شفافة، وأن العرض الوحيد هو الحركة، فيما يرى أبو الهذيل العلاف: أن الجسم فقط دون الذرة هو الذي يحتمل الأعراض. وفي حديثه عن فرق الاعتزال ميز البغدادي ثلاثين نوعاً من هذه الأعراض، منها: «الحركة، السكون، الألوان، الحرارة، البرودة، الرطوبة، اليبوسة، الرائحة، الصوت، الحياة، الموت، العلم، الجهل، القدرة، البقاء والفناء[٤٥].

هناك من المعتزلة من أبدى تأييده للعلاف بحجة أن الأجزاء ليست لها خواص بل الخواص تحصل من تماس الأجزاء المكونة للجسم، وهي من فعل الأجسام. وكان رأي المعتزلة الذين استساغوا نظرية الجزء الذي لا يتجزأ هو: «إذا اجتمعت الأجزاء وجدت الخواص، وهي تفعلها

(٤٥) العوا، المعتزلة والفكر الحر، ص١٣٢-١٣٥ عن البغدادي، أصول الدين ١ص ٣٣، طبعة إستانبول.

بطبيعتها»[٤٦]. بالنسبة لأصحاب نظرية الجزء الذي يتجزأ إلى اللانهاية فإنهم اعتبروا الخواص عبارة عن أجسام تلتقي بكل أجزاء المادة غير المتناهية، والخاصية الوحيدة عندهم هي الحركة، والتي تعتبر خاصية ملازمة للمادة.

يحدد إبراهيم النظام الترابط بين الخواص والأجسام بعدم إمكانية أن يكون العرض لا في مكان، أي لا يجوز أن يكون العرض لا في جسم. ويأتي تأكيد هذا الترابط لكون الخواص تظهر من الأجسام نفسها، ولم تدخل عليها من خارجها. وبهذا الصدد يقول الشيخ المعتزلي معمر بن عباد السلمي، وصاحب المعاني المعروف: «إن الله لم يخلق شيئاً من صفات الأجسام»[٤٧].

ربط بعض شيوخ المعتزلة بين حواس الإنسان وخواص الأجسام، كما يرى بشر بن المعتمر بقوله: «إن الإنسان يخلق اللون والطعم والرائحة والسمع والبصر وكافة الخواص»[٤٨]. وقد سبقت الإشارة إلى أن هناك إشارات في فكر المعتزلة إلى مذهب حسي كشكل من أشكال المثالية الذاتية، حسب تعابير العصر الحاضر، ولم يجمع المعتزلة على القول بما ذهب إليه ضرار بن عمرو وبشر بن المعتمر، حيث قال أغلبهم بمسؤولية الأجسام عن وجود خواصها بفعل طبيعتها.

نود التأكيد في البحث في الأعراض أو الخواص على مسألة الفناء لما لها من أهمية في مسألة الوجود، فقد اعتبر المعتزلة الفناء خاصية من خواص

---

(٤٦) الأشعري، مقالات الإسلاميين ٢ ص ٤.

(٤٧) الإسفراييني، التبصير بالدين، ص٧٤.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٧٩-٨٠.

الأجسام، وبشكل عام إنها مخلوقة بفعلها، وبفعلها أيضاً فناءها. وقد ارتبط ذلك بتطرف بعضهم في مسألة نفي القدر، وأبرز هؤلاء هو معمر بن عباد السلمي، الذي عزا فناء كل الأجسام لفعل الأجسام نفسها من طبيعة فيها. كذلك ألغى المعتزلة الفناء الذي تبشر به النظرية الدينية، حسب منقولات ابن حزم ومن بعده الشهرستاني عن الجاحظ (ت. ٨٦٨ ميلادية ٢٥٥هـ) قوله: «إن الجوهر يستحيل أن يعدم أو يفنى... ولا يقدر الله على إفنائها أبداً... ولكنه يقدر أن يفرق أجزاءها ويعيد تركيبها فقط»[٤٩].

إذا صح ذلك النقل أليس هذا اعتراف ضمني بأزلية المادة وخلودها؟ وأليس ما يفنى هو شكل المادة بإعادة تركيبها بشكل آخر؟ ولا نجد هذا القول إلا مطابقاً للمقولة الفيزيائية الشائعة القائلة: (المادة لا تفنى ولا تخلق من العدم). وعلى الرغم من كون الجاحظ رجل أدب ولغة، أكثر منه رجل فلسفة وكلام، إلا أن رأيه هذا يأتي متجاوباً لرأي أستاذه إبراهيم بن سيار النظام صاحب مقالة الخلق المستمر. أي التبدل المستمر في الموجودات.

إن للمعتزلي أبا هشام الجبائي (ت. ٩٣٣ ميلادية ٣٢١هـ) مقالةً في الفناء نستطيع تسميتها بمقالة «الفناء الكلي»، وملخصها: «أن الله لا يستطيع أن يفني ذرة من العالم مع بقاء السموات والأرض»[٥٠]. وبهذا يربط الجبائي بين الجزء والكل، وقد ورد هذا الرأي نقلاً عن القاضي عبد الجبار أحد شيوخ المعتزلة المتأخرين، وكذلك نقلاً عن البغدادي المتشدد

(٤٩) ابن حزم، الفصل بين الملل والأهواء والنحل، ٤ص١٤٨. الشهرستاني، الملل والنحل١ ص٨٠.

(٥٠) القاضي عبد الجبار، فرق وطبقات المعتزلة، ص ١٠١. البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٨٠.

ضدهم. وهذه المقالة تأتي تأكيداً للوحدة والترابط بين الجزء والكل في الكون، وعلى الوحدة بين ظواهر العالم في عدم إمكانية تجزئتها عند فنائها كما هو عند خلقها من الهيولى.

بما أن الفناء الكلي يستحيل تحقيقه ففناء جزء من المادة يتصف أيضاً بهذه الاستحالة. إنه القول بوحدة خصائص المادة. ويؤكد المعتزلة أيضاً وحدة العالم المادية بقول أكثر وضوحاً ألا وهو: «إن الجواهر كلها من جنس واحد»[٥١].

من خلال ما سبق نستطيع القول: إن المعتزلة في مسألة العرض أكدوا أمرين هما: مادية عرض الجسم، ووحدة الموجودات في الطبيعة، مع الاعتراف بوجود النزعة الفكرية المثالية التي لم يقو المعتزلة على تجنبها، وإن ظلوا يحومون حولها.

(٥١) النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص ٣٩.

مقالتهم في الحركة

تأتي دراسة الحركة في الفكر الفلسفي المادي والمثالي، على حد سواء، كمسألة متصلة بشكل مباشر بدراسة الوجود، حيث إنها الخاصية الأساسية له، وعلى هذا اختلف التياران الرئيسيان في الفلسفة حول موقع الحركة من المادة: أدت الفلسفة المادية عموماً على تلازم الحركة للمادة، وعدم وجودهما المستقل. وقد شخصت الفلسفة المادية الديالكتيكية خمسة أشكال في الحركة، وهي على التوالي: الشكل الميكانيكي، الفيزيائي، الكيميائي، البيولوجي، والاجتماعي، وكان الأخير أرقى الأشكال وأحدثها، كما ورد ذلك في كتاب أنجلس الفلسفي «ديالكتيك الطبيعة».

في الوقت الذي اعتبرت فيه المادية الميكانيكية «الحركة تنقلاً بسيطاً للأجسام في المكان»[٥٢] فإن المادية الديالكتيكية قصدت هذه الأشكال الخمسة من التغيرات التي تصيب الأجسام، وقالت: وذهبت إلى أن الحركة مطلقة والسكون نسبي.

أما التيار المثالي، فعلى الرغم من اعترافه بملازمة الحركة للمادة لكنه لا يعطيها دور التغيير في المادة من شكل إلى آخر، ومن الفلاسفة المثاليين اعترف أفلاطون بالحركة الدائمة في العالم المادي، لكنه يحول هذا العالم بحركته إلى اللاوجود، وأن الوجود الحقيقي لعالم المثل أو

---

(٥٢) راكيتوف، أسس الفلسفة، ص٨٠ .

النماذج الثابت غير المتغير.

لقد ظلت حركة الأجسام عنده عبارة عن حركة مكانية فقط، وهذا هو فهم الحركة في الرأي المثالي القديم بشكل عام. أما الفيلسوف الذي أبرز الحركة كمبدأ للتغيير في الأشياء فهو هيرقليطس عندما اعتبر «مصدر هذه الحركة الأبدية النار، والتي هي المادة الأولية لكل الموجودات، وكل شيء يسيل ولا شيء يبقى ثابتاً»(٥٣).

أما القول في السكون فيبرز فيه الفيلسوف بارمنيدس، الذي نفى أي وجود للحركة، واعتبر السكون يعمّ كل شيء، وحجته إلى ذلك أن العالم مملوء، وأشياؤه لا تجد مجالاً للحركة، ثم أيّده بذلك تلميذه زينون، الذي دلل على عدم إمكانية وجود الحركة مع لانهائية المكان، وأثبت حجته بمثال السهم الطائر، وسباق آخيل والسلحفاة، الأول رمز للسرعة الفائقة وثانيه رمز للبطء.

بعد هذه المقدمة المقتضبة نأتي إلى الحركة لدى مفكرين من شيوخ الاعتزال، ونجد فيهم أربعة اتجاهات:

١ - الحركة مطلقة ولا وجود للسكون إلا في اللغة كاصطلاح.

٢ - وجود الحركة والسكون معاً.

٣ - لا وجود لحركة وسكون وإنما هناك جسم متحرك أو ساكن.

٤ - السكون مطلق ولا وجود للحركة إلا في اللغة، وهذا الاتجاه يمثله معمر بن عباد السلمي والذي يقول: « الأجسام كلها ساكنة في الحقيقة

(٥٣) النشار، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص ١٠٩. العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ص ٨.

ومتحركة على اللغة، والجسم في حالة خلق الله له، ساكن[٥٤].
وعلى ما يبدو يمكن ضمّ رأي السلمي في الحركة إلى ميول للحسية أو مثلما يصطلح عليه مثالية ذاتية، وهو عدم اعتراف بحقيقة الواقع الموضوعي وانما المسألة لا تعدو الألفاظ والتسميات.

مقالة العلاف

يعد أبو الهذيل العلاف أول شيخ معتزلي تحدث في الحركة، وكتحصيل حاصل الذين سبقوه لم يتصدوا إلى آراء كلامية أو فلسفية بشأن الوجود عموماً، بقدر ما اقتصرت آراؤهم على المسائل الاجتماعية وأمور الدين. رأي العلاف في الحركة والسكون أنهما يرافقان هذا الجزء الذي يعرف بالذرة، ويستمر هذا التلازم بين الحركة والسكون إلى أكبر أجسام الكون. وبما أن الجسم عنده يتألف من ستة أجزاء، فقد جعل لكل جزء منها حركة وسكون، حتى قبل أن تلتقي لتؤلف الجسم. وهذه الحركة هي حركة الجسم الكلية الموزعة على أجزائه.

هذا ما يتضح من رواية الأشعري التالية عن العلاف: «فزعم أن حركة الجسم تنقسم على عدد أجزائه، فما حل في هذا الجزء من الحركة غير ما حلّ في الجزء الآخر. وأن الحركة تنقسم في الزمان فيكون ما وجد في هذا الزمان غير ما وجد في الآخر»[٥٥].

عندما يلازم العلاف بين الحركة والسكون، في الأجزاء والأجسام، فإنه لا يتحدث عن توزيع هذا السكون على الأجزاء، ولا عن تجدد هذا السكون من وقت إلى آخر، مثلما تحدث عن الحركة، على الرغم من

(٥٤) الأشعري، مقالات الإسلاميين ٢ ص ٢١.
(٥٥) المصدر نفسه ٢ ص ١٧.

مساواته بينهما بالقول: «تتحرك الأجسام في الحقيقة وتسكن في الحقيقة»[٥٦]. يبدو أن العلاف قد حسب ذلك، لأن السكون لا فعل فيه ولا تبدل، فكل المتغيرات تحدث بفعل الحركة وتتوقف في السكون. لذلك تراه لا يرى في سكون الأجسام سوى جمودها.

إن الحركة في مقالة العلاف، حسب ما ذهب إليه حسين مروة بتطبيقه للمبدأ المادي الديالكتيكي، غير مرتبطة بمكان وزمان، وبالأخير تتحرك الأجسام بدون الارتباط بما حولها، وبما قبلها أو بعدها، وهذا ما يعنيه عندما يقول: «إن الجسم يجوز أن يتحرك لا عن شيء ولا إلى شيء»[٥٧]. وبالمقابل كان النظام «ممَّنْ يحيل أن يتحرك المتحرك لا في شيء ولا إلى شيء»[٥٨]. مِن جانبه جعل حسين مروة أن المقصود بعبارتي «لا في شيء ولا إلى شيء» هي العلاقة المكانية الزمانية للجسم[٥٩]، حيث تحدد الأولى علاقة الجسم بما حوله من الأشياء، بينما تحدد الثانية اتجاهه المستقبلي.

لكن، على ما توحي به العبارة وما سيأتي به الأشعري العلامة حمل حسين مروة المسألة أكثر مما يجب، وأعطاها تفسيراً مادياً ديالكتيكاً لم يرد في مخيال أبي الهذيل العلاف ولا إبراهيم النظام، وأن العبارتين تعنيان لماكان، الأولى: لا في مكان، والثانية لا إلى ماكان أيضاً.

قال الأشعري: «واختلفوا هل أن يتحرك الشيء في حال حركة مكانه فيكون يقطع مكاناً ويتحرك إلى مكان آخر»[٦٠]. أكثر من هذا قال الأشعري:

---

(٥٦) المصدر نفسه.

(٥٧) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٣٢٣ (طبعة بتصحيح هلموت ريتر).

(٥٨) المصدر نفسه.

(٥٩) مروة، النزعات المادية ١ ص ٧٤٩.

(٦٠) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٣٢٣ (طبعة بتصحيح ريتر).

«قال قائلون: لايجوز ذلك لأنه إذا تحرك مكانه نحو بغداد فتحرك هو في ذلك الوقت نحو البصرة وجب أن يكون متحركاً في جهتين في وقت واحد»[٦١]. هنا تكون العبارة: لا في شيء تعني في المكان، ولا إلى شيء لا تعني قطعاً الزمان، بل إلى مكان.

إن رأي العلاف هذا يعطينا صورة الأجسام وهي تتحرك مبعثرة في هذا الوجود خارج مكانها وزمانها. وبعد إنكاره لجوهرية الحركة في المكان والزمان يأتي العلاف على إنكار أزلية الحركة أيضاً، وذلك بقوله: «إني لا أقول بحركات لا تتناهى آخراً... بل يصيرون إلى سكون دائم»[٦٢]. ورد ذلك في حديثه عن حالة الناس في العالم الآخر. ويعكس قوله هذا رأيه في كل الموجودات بأنها ستسكن سكوناً مطلقاً، ومن هذا المنطلق تكون الحركة برأيه خاصية مؤقتة للمادة. أما السكون فهو الخاصية المطلقة لها.

لقد انتهى الجسم، الذي ابتدأ وجوده عند العلاف بأنه لا ساكن ولا متحرك، إلى كونه ساكناً إلى الأبد، فلا ثالث غير الحركة والسكون، ونفي الحركة لا يعني سوى السكون. فإذا كان هذا المتكلم الفيلسوف متفقاً مع ديمقريطس في قوله بالذرة كأصغر جسم لا يقبل القسمة، فإنه قد اختلف معه عندما أقر بالحركة المؤقتة وليس الدائمة، كما أقر ديمقريطس، ومصدر هذا الاختلاف في أزلية الحركة هو قول العلاف بحدوث الوجود وأزلية الله، فلا يمكن أن يكون عنده أزلياً سوى الله، وهذا تعبير عن الالتزام بمبدأ التوحيد.

---

(٦١) المصدر نفسه.

(٦٢) الشهرستاني، الملل والنحل ١ص ٥٨.

مقالة النظّـام

يرى إبراهيم النَّظام أن الحركة هي العرض أو الخاصية الملازمة والوحيدة للمادة؛ بعد اعتبار الأعراض كافة أجساماً شفافة خالية من الكثافة، تدخل على الأجسام، كأجسام وليست أعراضاً، ما عدا الحركة فهي العرض الوحيد. قال النظام: «الأجسام كلها متحركة، والحركة حركتان، حركة نقلة وحركة اعتماد فهي الأجسام كلها متحركة في الحقيقة وساكنة في اللغة[٦٣]».

تعرف حركة الاعتماد بأنها إمكانية الجسم على منع ما يعيقه من التحرك، فهي بذلك حركة ذاتية أو داخلية في الجسم. وحركة النقلة كما يتضح من نظرية النظام في الخلق المستمر بأنها انتقال الجسم من شكل إلى آخر، حسب ما يشير إلى ذلك الشهرستاني بقوله : «وانما الحركة عنده تغير مـا»[٦٤].

حسب هذا التفسير يمكن أن تشمل الحركة عند النظام حركة الجسم المكانية إضافة إلى التبدل والتغير الذي يصيب الجسم. لأن الانتقال في المكان هو تغيير أيضاً، مع أن المقصود كما يبدو فلسفياً حركة تبدل الجسم بالحركة الذاتية التي بفعلها ظهرت الأشياء من العدم إلى الوجود. وهناك ترابط بين نظرية النظام في الحركة ونظريته في نفي الجزء الذي لا يتجزأ، حيث الأجسام عنده تتحرك إلى اللانهاية وتتجزأ إلى اللانهاية أيضاً.

لتأكيد الحركة المطلقة في الأجسام نجده ينفي السكون تماماً عندما يتساءل: «لا أدري ما السكون إلا أن يكون يعني كان الشيء في المكان وقتين

(٦٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين ٢ص٢٠.

(٦٤) الشهرستاني، الملل والنحل ١ص ٦٢.

أي تحرك فيه وقتين»[٦٥]. ومعنى هذا «أن السكون هو حصول الشيء في المكان أكثر من آن واحد»[٦٦]. إن قول النظام بسكون الأجسام في اللغة هو «مرد الفرق بين الحركة والسكون عنده إلى الاصطلاح»[٦٧]. وربما هي إشارة من النظام بأن السكون عبارة عن توهم لدى ليس إلا، أما في الحقيقة فلا وجود له.

اُختلف حول نوعي الحركة في فكر النظام، ففي الوقت الذي فسر فيه الشهرستاني حركة النقلة كونها مبدأ تغير ما، نجد الأشعري يفسرها على أنها الحركة المكانية، ولنرَ النص التالي: «إن الحركات نوعان حركة اعتماد في المكان، وحركة نقله عن المكان»[٦٨]. ولعلها حركة داخل الجسم دون أن تؤثر بمكانه، وحركة أخرى ينتقل بها الجسم من مكان إلى آخر. ويبقى تفسير الأشعري هو الأرجح، بسبب أن التغيير في الجسم يأتي من حركته الداخلية.

أما انتقاله في المكان فيأتي من حالة الانتقال نفسها والمشخصة عند النظام بحركة النقلة، والتي أضاف إليها قوله بحركة الطفرة، التي يتمكن الجسم بها من تجاوز عدة أماكن من دون المرور بها. فإذا بدأ من المكان الأول قد يصل إلى المكان الرابع دون المرور في المكان الثاني والثالث. وكما أسلفنا إن قوله بالطفرة، جاء دفاعاً عن نظريته في نفي الجزء الذي لا يتجزأ عند جدال العلاف معه حول هذه المسألة.

---

(٦٥) الأشعري، مقالات الإسلاميين ٢ ص ٢١.

(٦٦) العلوي، الحركة الجوهرية، ص ١٢.

(٦٧) المصدر نفسه.

(٦٨) الأشعري، مقالات الإسلاميين ٢ ص ٣٦.

مقالة الجبـائي

يعد أبو علي الجبائي (ت.٩١٥ ميلادية ٣٠٣هـ) وابنه أبو هشام (ت. ٩٣٣ ميلادية٣٢١ هـ) من شيوخ المعتزلة المتأخرين؛ إلى حد ما، على الطبقات الأولى من معتزلة البصرة، وقد أتيا بأفكار جديرة بالاهتمام بخصوص الوجود بشكل عام، والحركة بشكل خاص. اتفق الجبائي الأب في الكثير من الأمور مع آراء العلاف، رغم الفارق الزمني بينهما، الذي يصل إلى حوالى سبعين عاماً، مثل قوله: «إن الحركات والسكون أكوان للجسم والجسم في حال خلق الله له ساكن»[٦٩]. وكذلك في إنكار حركة الجسم في المكان، عندما يقول: «إن الجسم اذا كان مكانه متحركاً فهو متحرك، وهذه حركة لا عن شيء، وجوزوا أن يتحرك المتحرك لا عن شيء ولا إلى شيء، وأن يحرك الله العالم لا في شيء[٧٠].

أما المسائل الجديدة لدى الجبائي بخصوص الحركة فهي قوله بإمكانية وجود حركتين في جزء واحد؛ ومثاله على ذلك: «إذا دفع الحجر دافعان حل في كل جزء منه حركتان معاً[٧١]. وربما قصد بهما الحركتين الداخلية والظاهرية. والجبائي لا يعتبر للحركة وجوداً خارج المادة حيث يرى «أنها حـركة له، للجسم، لا لنفسها ولا لمعنى[٧٢].

لقد عارض الجبائي برأيه هذا المعتزلة الذين قالوا باستقلالية الحركة، أي وجود الحركة لنفسها. أما في مقابلة الحركة بالسكون، فإنه

---

(٦٩) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٣٢٥ (طبعة بتصحيح ريتير).

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٢-٣٢٣.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

(٧٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين ٢ ص ٨٨.

يلغي فعالية السكون إطلاقاً ويعتبرها صفة لا تؤدي إلى شيء، وذلك بقوله: «السكون لا يولد شيء والحركة تولد الحركة»[٧٣].

يقول الجبائي عن تولد الحركة الظاهرية من حركة داخلية في الجسم: «إن في الحجر إذا وقف في الجو حركات خفيفة تولد انحداره بعد ذلك، وإن في القوس المتوتر حركات خفيفة تولد قطع الوتر، وفي الحائط حركات خفيفة تتولد عنها سقوطه»[٧٤]. عموماً، الحركات الخفيفة عنده هي التي تولد الحركة الظاهرية في الأجسام، والتي عبر عنها الجبائي بحركة انحدار الحجر وقطع الوتر وسقوط الحائط، وأن هذه الحركة هي الحركة الداخلية غير الواضحة للرؤيا، والتي لا تؤثر على سكون الجسم مباشرة كما يبدو ذلك.

يؤدي هذا الأمر بنا إلى الاعتقاد بأنه أراد القول بالحركة الدائمة بالأجسام، وأن تكون هذه الحركة نوعين: حركة داخلية وحركة ظاهرية. ومن غير البعيد أن يكون رأي الجبائي هذا متأثراً، إلى حد ما، بالحركة الذاتية عند النظام. لكن جرأة النظام جعلته يصرح علانية بأن السكون ما هو إلا اصطلاح في اللغة، ووهم يتوهمه الناس عندما يشاهدون الجسم يتحرك في المكان مرتين، حيث يبدو لهم أنه ساكن، وحقيقة أنه متحرك. كذلك تعبر هذه الحركات الخفيفة وتحولها إلى حركة مفاجئة يتغير بها كيان الشَّيء، عن قانون كوني شامل، أكدته الفلسفتان الألمانيتان الهيغلية ثم الماركسية الديالكتيكية، والمعروف بقانون تحول التراكم الكمي إلى تغير نوعي.

---

(٧٣) المصدر نفسه.

(٧٤) المصدر نفسه.

وارتباطاً بمسألة الحركة الداخلية في الأجسام نجد هناك أفكاراً أخرى عند المعتزلة يبرزها أبو رشيد النيسابوري (توفي نحو ١٠٤٨ ميلادية ٤٤٠ هـ)، وهو أحد شيوخهم المتأخرين بقوله: «ذهب شيوخنا المعتزلة أن الجسم إذا تحرك تحرك ظاهره وباطنه»[٧٥]. يدل هذا الرأي على الترابط الوثيق بين الحركتين الداخلية والظاهرية للجسم. وكذلك يلمح الجبائي إلى مسألة التوازن بين الحركتين، والذي يؤدي إلى سكون الجسم، وهذا ما ظهر في آراء المعتزلة حول سكون الأرض.

سقوط الأجسام

استكمالاً لما ورد من مقالات في الحركة والسكون نأتي بحوارات المعتزلة، من بغداديين وبصريين، حول قرص الأرض، ذلك الكوكب العجيب السابح في الفضاء في حقيقته الفلكية، والثابت كمركز للكون في مخيال سكانه من بني البشر.

لهذا سترد تلك التصورات بخيال جامح، قد يتعدى إلى الأضاحيك، بما يتناسب مع مستوى العصر الذي جرت فيه تلك الحوارات. لكن الأهم من هذا كله أنهم في ذلك الزمن ناقشوا الجاذبية، واستخدموا تفاحة نيوتن قبل أن تسقط على رأسه بثمانية قرون، وكل هذا جرى بالبصرة في القرن العاشر الميلادي والرابع الهجري، وهي اليوم مهجورة من وشلة علم ومجلس مناظرة وجدل.

عرف المعتزلة الجاذبية أو السقوط بالهُويّ، فينقل عن شيخ المعتزلة البغداديين أبي القاسم الكعبي أو البلخي أنه قال في «عيون المسائل»، الذي

(٧٥) النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص٨١.

لم يصل إلينا: «لو أن رجلاً قبض على تفاحة (لاحظ كلمة التفاحة) في الهواء بإصبعه، ثم باعد إصبعه عنها تهوي إلى الأرض»(٧٦). كان سبب سقوطها، حسب البلخي، إبعاد المؤثر أي الإصبع الماسك عنها، فهو مولد ذهابها إلى الأرض. وحسب ما تقدم لا تأثير لجاذبية الأرض على الأجسام.

خلافاً للرأي السابق ذهب البصريون، منهم أبو هاشم الجبائي، إلى فكرة السقوط بفعل ثقل الجسم، فقالوا: «إن المولد للهويّ ما فيه من الثقل، يدل على ذلك أن الهويّ يقع بحسب ثقله، حتى إذا كانت ريشة، فارق في حالها الهويّ حال التفاحة، وإن كان رفع اليد لا يختلف، على أن تنحيّه عنها، ليس لها بالتوليد في جهة الاختصاص، ما ليس بغيرها»(٧٧). حسب البصريين تسكن التفاحة في الجو بعد انفكاكها عن الماسك أولاً، ثم يتولد فعل سقوطها ثانياً. لم يشر النيسابوري إلى مكان مناظرات المتكلمين حول سقوط الأجسام هل كان تحت ظل شجرة التفاح أم مجرد تخيل؟ أما نيوتن فورد أنه شاهد سقوط التفاحة بفعل ثقلها وهو تحت ظل شجرتها، لذا عرفت بتفاحة نيوتن، التي قادته إلى اكتشاف قوانين الجاذبية (١٦٨٧).

كانت هناك إرهاصات في آراء المتكلمين نحو اكتشاف قوانين الجذب. فإن ألغى البغداديون فكرة الهويّ، أكده البصريون بالقول: «قد عرفنا أن هويّ الجسم الثقيل إنما يقف على الثقل، فمتى كان أثقل كان هويّه أسرع، ومتى كان الثقل أقل كان الهويّ أبطأ، فيجب أن يكون الهويّ حادثاً عن الثقل، لأنه بحسبه يحصل»(٧٨).

---

(٧٦) المصدر نفسه، ص٧٠٢.

(٧٧) المصدر نفسه.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٥ .

مقالتهم في السببية

أحسب أن المعتزلة تجاوزوا الإرهاص نحو اكتشاف الجاذبية إلى كشفها تماماً بقولهم: «إن الحركة لو ولدت حركة أخرى يوجب أن يذهب الجسم إذا رميناه صعداً أبداً، كذلك وأن لا يتراجع»[٧٩]. فحوى القول الآنف: أن حركة الإصبع التي دفعت التفاحة إلى السقوط، لولا عامل الثقل لندفع بها إلى الأعلى، وليس بالضرورة أن يندفع إلى الأسفل. لكن منهم مَنْ فسر حدوث السقوط بإزاحة الهواء وضغطه على الجسم من الأعلى.

أشار البصريون، في مكان آخر، إلى إمكانية وقوف الجسم في الجو، في حال التأثير على ثقله، فيمنع من السقوط لبرهة من الزمن. ورد ذلك بقول أبي هاشم الجبائي: «إن الجسم الذي فيه ثقل، إذا فعل فيه اعتمادات مجتلبة فإن بعضها يكافي اللازم، ولا يولد ويتولد عن الباقي مثله ويبطل الأول، ثم الذي يولد منه قدرٌ من اللازم، فيقف في الجو في ذلك الوقت، ثم يتراجع بما فيه من ثقل»[٨٠].

وحين نفى البغداديون مقالة سكون الجسم في الجو ردَّ البصريون ذلك إلى المشيئة الإلهية، فقالوا: «إن يفعل الله تعالى فيه أكثر مما يتولد من الهويّ عن ثقله، فيبقى ساكناً في الجو»[٨١].

قالوا: «لو قدرنا أن الله تعالى أفنى الجسم المماس لهذه التفاحة

---

(٧٩) المصدر نفسه.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

لكانت التفاحة تهوي، فيجب أن يقول: إن الفناء يؤكد الهوي (السقوط بفعل الجذب)[٨٢]. وبحث المعتزلة أيضاً عوارض السقوط، فقالوا: «إن توالى الحركات ممكن في الثقيل والخفيف، ولكن إذا رمينا جسماً خفيفاً فإنه لا تكون حركته في السرعة كحركته إذا كان ثقيلاً، فلا بد أن يكون ما يعرض في الجو من العوارض يمنع الخفيف من الحركة ما لا يمنع الثقيل، فمتوالي الحركات في الجو في الثقيل أمكن منه في الخفيف»[٨٣].

وضع المعتزلة مقالاتهم في السببية اتصالاً بأفكارهم في الوجود بشكل عام؛ ومنهم من يرفض التأثيرات الخارجية في الطبيعة، ومنهم من يقرّ بها، لكن الميل العام عندهم هو رفض ما وراء الطبيعة كمؤثر مباشر على الأشياء وروابطها بعد ظهورها من العدم إلى الوجود بما جبلها الله عليه. ويجمع المعتزلة على تسمية السببية أو العلية بمصطلح «التولد»، ويعتبرون هذا التولد هو الفعل الذي يأتي بالوسيط أي الفعل الثالث، وهذا يذكر برأي أرسطو في الأسباب، حيث كل ظاهرة عنده تتكون من ثلاثة أسباب: «المقدم... وهو السبب الأساسي لكل ظاهرة، والمتوسط والمتأخر...»[٨٤].

تتعدد أفعال التولد على حسب جنس الأشياء: ما تولد عن الكائن الحي هو من فعل هذا الكائن، وما تولد عن الجماد، فمنهم مَنْ قال: إنه فعل الله، ومنهم مَنْ قال: «إنه من فعل الطبيعة»[٨٥].

---

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(٨٤) أرسطو، ما وراء الطبيعة، شرح ابن رشد، ص ١٦.

(٨٥) ابن حزم، الفصل بين الملل والأهواء والنحل ٥ ص ٣٧.

بخصوص هذه المسألة نناقش في البداية بعض أفكار العلاف والنظام البصريين، التي تعتبر مقدمة لأفكار معتزلة بغداد المتميزة. يربط العلاف بين العلم بالشيء ومصدره، حيث قال: «إن كل ما تولد عن فعله مهما تعرف كيفيته فهو فعله. أما ما تولد عن فعلنا في أنفسنا أو في غيرنا فهو من فعل الله»(٨٦). ربما يعني هنا الأعراض أنها من فعل الأجسام، وبطبيعة الحال تدخل فيها أفعال الإنسان، وإذا لم تكن كذلك يكون العلاف قد تراجع عن مقالة نفي القدر، وهي جوهر العدل المعتزلي.

أما إبراهيم النَّظام فيخرج عن رأي العلاف إلى القول بأن الأسباب تنبع من الأشياء، قال: «إن المولدات كلها من أفعال الله بإيجاب الخلقة(٨٧). فالعبارة الأخيرة: إيجاب الخلقة تعني طبيعة الشيء الخاصة به التي وضعها الله فيه، وهذا يؤدي إلى عدم تدخل الله فالكون بعد أن ترك في الأشياء الواسطة منها فيها. وقد عبر الباحث الآلوسي عن هذه القضية بالذات لدى المعتزلة بقوله: «الله هو الفاعل الوحيد... ولكنه يفعل بوسائط هي القوى الطبيعية في الأشياء»(٨٨).

بعد توضيح المتيسر من آراء العلاف والنظام في مسألة تولد الأفعال نتناول بشيء من التفصيل مقالات أساسية من مفكري الاعتزال الآخرين، تبرز لديهم هذه المسألة بتجلٍّ أكثر من غيرها من مسائل الوجود.

---

(٨٦) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ٢ ص ٨٤.

(٨٧) المصدر نفسه، ١ص ٢٩٢.

(٨٨) الآلوسي، حوار بين المتكلمين والفلاسفة، ص ٩١.

مقالة ابـن المعتـمر

(ت. ٨٢٥ ميلادية ٢١٠هـ)

يُعد بشر بن المعتمر من أبرز المعتزلة بالقول بالتولد، والمعروف عنه أنه كان مؤسساً لمدرسة بغداد في الاعتزال، الذين تميزهم أمور عديدة عن معتزلة البصرة، وفي مقدمتها مسألة الإمامة، ورأيهم علوي بينما رأي البصريين عثماني إن صحت التسمية، وهم على المذهب الزيدي في الأُصول.

أشارت المصادر التأريخية لمذهب المعتزلة بأن بشر بن المعتمر كان قد أنضج مسألة التولد، وأن أكثر أفكاره وآرائه كانت في هذا المجال، فإذا كان العلاف قد عرف بمقالة الذرة عند المعتزلة، والنظام بنظرية الخلق المستمر والظهور والمداخلة، والجبائي بأحواله وآرائه في الحركة، والشحام والخياط في قولهما بالعدم، فإن بشر بن المعتمر قد عرف بمقالة التولد، وأن تلاميذه قد شقوا الطريق لتطويره من بعده. قال الشهرستاني عنه: «أحدث القول بالتولد وبالغ فيه»[(٨٩)].

تأتي تلك المبالغة بالقول بالسببية من وجهة نظر المؤرخين بمعنيين: الأول، أنه توسع في القول بالسببية أي التولد، والثاني، أنه تجاوز حدود السائد إلى آراء أخرى تربط بين الطبيعة وأسبابها. من ذلك تكون أكبر المؤاخذات على أفكاره في هذه المسألة بالذات. ينطلق ابن المعتمر بمقالته هذه من الأشياء نفسها ومن علاقاتها الداخلية، فهي التي تخلق أسبابها، وتؤدي بها إلى التبدل والتغير، بعد أن جلبها الله على هذه الطبيعة. وهذا الأمر كما يبدو عنده حالة كونية غير مقتصرة على كائنات حية أو غير حية، بل أشياء الوجود بشكل عام.

---

(٨٩) الشهرستاني، الملل والنحل، ١ ص ٧٠.

قال ابن المعتمر: «إن المتولدات وما يحل في الأجسام من حركة وسكون ولون ورائحة وحرارة وبرودة؛ فهي فعل الجسم الذي حل فيه بطبعه، وأن الجماد يفعل الخواص التي حلت فيه بطبعه، وأن الحياة فعل الحي وكذلك القدرة فعل القادر والموت فعل الميت»[٩٠]. وفحوى هذا القول أن بشر لا يجزئ الكون على طريقة العلاف إلى حي وميت في مسألة الأسباب، بل يبعث القدرة فيها على خلق الأسباب، برابطة طبيعية بين الشيء وما يتسبب عنه. ورأيه يتفق مع الذين قالوا بالوسائط التي تركها الله في الأشياء كطباع لا تحيد عنها، وهو لا يفعل فيها ما يستحيل على طبيعتها، فبذلك يكون الشيء لا يؤدي بتطوره إلى غير طبيعته الجوهرية التي جبل عليها.

أما علاقة الأسباب بالمسببات فإن بشر يفسرها كالتالي : «إن الله إذا لون الجسم فلا يخلو أن يكون من شأنه أن يتلون أم لا! فإن كان من شأنه أن يتلون فيجب أن يكون اللون من طبيعته وإذا كان اللون من طبيعة الجسم فهو من فعله. فلا يجوز أن يكون من طبيعته تبعاً لغيره، كما لا يجوز أن يكون كسب الشيء خلقاً لغيره. وإن لم يكن طبع الجسم أن يتلون جاز أن يلونه الله فلا يتلون»[٩١].

يدلل هذا بشكل واضح على أن الله لا يمنح الجسم لوناً هو ليس من طبيعته، فلا يكون لون الذهب أبيض (حسب الطبيعة من دون صناعة) ولون الحليب أسود، وإلى آخره. وإضافة إلى تأكيد العلاقة الجوهرية بين الأسباب والمسببات تؤكد مقالة بشر إلى السبق الزمني للسبب على النتيجة، وهذا هو الذي عبر عنه المعارضون لمقالته بمبالغته وتطوره بالقول بالأسباب الطبيعية.

---

(٩٠) الأشعري، مقالات الإسلاميين ٢ص٨١-٨٢. البغدادي، الفرق بين الفرق ص ١٧٥. الشهرستاني، الملل والنحل، ١ص ٧١.

(٩١) الأشعري، مقالات الإسلاميين ٢ص ٨٢.

إن الحتمية التي تظهر في مقالة بشر بن المعتمر لم تكن الوحيدة في فكر المعتزلة، بل أكد ذلك معمر بن عباد السلمي أيضاً في قوله بخلق الأجسام لخواصها، وكذلك مقالة النظام في الظهور والمداخلة. وهذه المقالة، أي مقالة بشر، لم تقتصر على الأجسام فقط، بل تجاوزت ذلك إلى القول بتولد خاصية من خاصية أخرى، فهو يرى أن خاصية الحركة يمكن أن تولد خاصية السكون، وخاصية السكون تولد بدورها الحركة. ورغم اتهام ابن المعتمر بالتطرف والمبالغة لكن مقالته أشارت إلى رؤية حول قدرات الإنسان وطاقاته، حيث تمنحه هذه المقالة الإمكانية لخلق الأشياء، وأن يضع شرطاً أساسياً في أن يكون خارقاً كشخصية الأنبياء، وهو «إذا فعل أسبابها»[٩٢].

جاء هذا الرأي منسجماً تماماً مع رفض المعتزلة لفكرة القدر الذي لا أسباب لحدوثه. ولمجمل آراء ابن المعتمر اعتبره العديد من مؤرخي الملل والنحل الأشاعرة، خارجاً عن الدين. قال البغدادي: «وقد كفره أصحابنا في دعواه: أن الإنسان قد يخترع الألوان والروائح والإدراكات»[٩٣]. لكنّ لو نظر البغدادي وأصحابه إلى اللوحات الفنية بأزهى الألوان، التي تزين جدران الجوامع والكنائس والعطور التي يصنعها الإنسان إلى غير ذلك من الإبداعات، التي تظهرها التكنولوجية الحديثة، والتي جاءت مصدقة لآراء بشر بن المعتمر، وقد تحقق ذلك لأن الإنسان استطاع أن يجد أسباب ما يبدعه الأيشاء بما تولده بطبيعتها.

---

(٩٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٥٧. الشهرستاني، الملل والنحل ١ ص ٧١.

(٩٣) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٥٧.

مقالة ابن الأشرس

(ت ٨٢٨ ميلادية ٢١٣ هـ وقيل ٢١٥ هـ)

لعب ثمامة بن أشرس دوراً مهماً في توطيد العلاقة بين المعتزلة والخليفة المأمون؛ وكان شأنه معه كشأن عمرو بن عبيد مع أبي جعفر المنصور مع اختلاف الشخصيتين، فذاك زاهد في مجالسة السلطان وهذا مندفع، من دون القبول بمنصب. وملخص رأيه في التولد: «أن المتوالدات أفعال لا فاعل لها»[٩٤]. ويفسر الشهرستاني ذلك بالقول: «لم يمكنه إضافتها إلى فاعل أسبابها لأنه سيلتزم بالقول: الميت مثلما فعل السبب ومات ووجد المتولد بعده، ولم يمكنه إضافتها إلى الله لأنه يؤدي إلى فعل القبيح، وذلك مستحيل، لذلك قال: إن المتولدات أفعال لا فاعل لها»[٩٥]. أما البغدادي فيفسر لنا ذلك بقوله: «إن قوله بأن الأفعال المتولدة أفعال لا فاعل لها يؤدي إلى إنكار خالق العالم»[٩٦].

كما نرى أن التفسيرين يشيران إلى أن ابن أشرس أنكر قدرة الله على الفعل من وجهة أولى نفي فعل القبيح عن الله؛ ومن وجهة ثانية تأكيد مسؤولية الإنسان عن أفعاله، وما يتعلق بالأشياء فعل الطبيعة التي جبلها الله عليها، حيث تتغير وتتبدل بأسبابها. لكن، تفسير الشهرستاني جاء أقل عصبية من البغدادي المعروف بشدة تعصبه ضد المعتزلة وغيرهم من الفرق غير (الناجية) حسب موقفه منها، وإن كان هو على حق في ما يذهب إليه من وجهة نظره التي ينسب وفقها كل فعل إلى الله مباشرة.

---

(٩٤) الشهرستاني، الملل والنحل ١ ص ٧٧.

(٩٥) المصدر نفسه.

(٩٦) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٧٣.

كان قول ثمامة بن أشرس صريحاً: إن الله غير فاعل في الأشياء، ولم يكن مولداً لأسبابها. لكنه لم يجرؤ بشكل صريح على القول بأن المتولدات من فعل الأجسام، كما فعل ذلك بشر بن المعتمر. فلا بد أن يكون هناك فاعل. وأن المقصود به هي الأجسام نفسها.

إذا أضفنا إلى ذلك ما أشار إليه ثمامة بقوله، الذي يورده أحد الباحثين المعاصرين : «الكون نتيجة لقوة طبيعية كامنة في الله وليس لمشيئته وإرادته»[٩٧]، فإن صدقت نسبة هذا القول لثمامة، فهذا يبين بشكل واضح أن الخالق أودع في الأشياء سبب وجودها بفيض منه لا بأمر، هذا أولاً، وثانياً يظهر التداخل بين الله والطبيعة. وليس بعيداً عن هذا الرأي ما ذهب إليه ابن عربي في فكرة وحدة الوجود، وما ذهب إليه جورج هيغل (ت.١٨٣١ميلادية) في الفكرة المطلقة: «التي تتطور بذاتها باعتبارها أساس وجوهر العالم كله»[٩٨].

متابعةً لمذهب الاعتزال البغدادي، في مسألة الأسباب، نذكر الرأي الجديد الذي أضافه أبو موسى المردار(ت. ٨٤٠ ميلادية ٢٢٦هـ)، والذي يقول بتعدد الأسباب لوجود الفعل. وملخص رأيه: «وقوع فعل واحد من فاعلين على سبيل التولد»[٩٩]. بطبيعة الحال لم يناقض هذا الرأي مقالة شيخ الاعتزال البغدادي بشر بن المعتمر بالسببية أو تولد الأعراض، بل جاء مطوراً لها في عكس حقيقة موضوعية، ألا وهي وجود عدة أسباب لنتيجة واحدة، تبرز منها أسباب مباشرة وغير مباشرة.

---

(٩٧) العوا، المعتزلة والفكر الحر، ص ٢٥٢.

(٩٨) الموسوعة الفلسفية، ص ٥١٩.

(٩٩) الأشعري، مقالات الإسلاميين ٢ ص ٨٧.

خاتمة

لا يفوتنا التأكيد من أن مؤرخي المذاهب الإسلامية أكدوا بشكل كبير على السلوك الاجتماعي للمردار، من دون التطرق بشكل واسع إلى نتاجه الفكري والفلسفي، حيث يصفه البعض بأنه اشتراكي النزعة، فعندما حان وقت موته أمر بأن توزع كل أمواله على الفقراء قائلاً: إنها أموالهم وقد خانهم فيها بانتفاعه منها طول حياته، لهذا يشخصه الباحث المصري أحمد أمين بالقول: «فهو في هذا اشتراكي متطرف»[١٠٠]. ويمكن حصر العلاقة الزمنية بين الأسباب والمتولدات أي النتائج في مجمل آراء المعتزلة على النحو الذي نستنتجه، حسب مصطلحات العصر الحاضر، مما ذكره عنهم الأشعري في مقالاته وهي كالتالي:

١- السبب يكون مع النتيجة في آن واحد.

٢- السبب لا يكون إلا قبل النتيجة.

٣- السبب يكون سبباً إذا تقدم بوقت واحد، أما إذا تقدم بوقتين فينسب إلى سبب آخر.

٤- أن يتقدم السبب النتيجة أكثر من وقت واحد.

وكل هذه الآراء تؤكد نضج مذهب الاعتزال، كونه اعتبر التعاقب الزمني في سبق السبب على النتيجة علاقة أساسية في التولد، إضافة

(١٠٠) أمين، ضحى الإسلام ٣ ص ١٤٦.

إلى تأكيد العلاقة الجوهرية بينهما. وبهذا يكون المعتزلة قد حققوا أفكاراً متجانسة، إلى حد ما، في أسباب الوجود. ويوصف أغلب مقالاتهم في هذا المجال بما ذهب إليه مذهب الديئية Deism (مذهب فلسفي ربوبي ظهر في القرن الثامن عشر)، والذي اعترف بخلق الله للعالم مع رفض تدخله فيه وتأكيد قانونية الكون.

تناول الكتاب المعتزلة كمذهب كلامي وفلسفي في الفكر الإسلامي؛ مستقصياً تاريخ نشأتهم والأسباب الاجتماعية والفكرية، التي كانت وراء ظهورهم، ومستخلصاً بذلك التجارب الفكرية التي سبقت وجود هذا المذهب، وارتباط هذه التجارب بالصراع الاجتماعي السياسي، الذي واجهته السلطة الأموية، حيث ظهر نفاة القدر ممثلون بمعبد الجهني وغيلان الدمشقي اللذين كانا من أوائل المعلنين لتلك المقالة من الإسلاميين، وكانت لهم محاولاتهما في التأثير على السلطة، الأول عبر حركة ابن الأشعث ضد إمارة الحجاج بن يوسف الثقفي، والثاني عبر إجراءات الخليفة يزيد بن الوليد، الذي اشتهر بلقب الناقص.

بالمقابل كانت السلطة، أو الدولة الأموية أطمأنت للدعوة الجبرية التي لا ترى في المظالم إلا قضاء وقدراً من الله، مع أن السلطة تُعاقب مَنْ يخرج عليها، ومَنْ يتهمه القضاء الشرعي بالمفاسد أو الخروج عن الدين تحت طائل عقوبة الردة مثلاً. وفي الفكر الجبري، الذي اعتمدته السلطات، وأشار فقهاؤها والمحدثون إلى نفاة القدر أو القدرية، مثلما اعتاد الأولون تسميتهم، بمجوس الأمة، تلويح بفكرة الحق الإلهي بالحكم، والتي ملخصها: أن الحكام وكلاء الله على الأرض بمشيئته. كان ذلك بعد الانقلاب الأموي على الإسلوب الشوروي، المحدود بالنخبة وهم أصحاب

الحل والعقد، أيام الخلفاء الراشدين، والذي له صلة واضحة بطبيعة إدارة مكة وبالحجاز عموماً، حيث لا ملك ولا استبداد، وأن قريشاً عُرفت باللقاح لعدم خضوعها لملك.

حدث ذلك حينما تسلم معاوية بن أبي سفيان السلطة السياسية عند نجاحه بالصراع مع علي بن أبي طالب متخذاً أساليب خارجة عن المثل الدينية. لقد تم توضيح هذه الصراعات بالمقدمات الاجتماعية والسياسية ثم الفكرية. تعرض الكتاب إلى النشأة التاريخية لفروع مذهب الاعتزال، حيث انقسمت إلى أكثر من خمس عشرة فرقة تلتقي جميعها بالمبادئ الأساسية كالتوحيد والعدل وتختلف بالآراء الفكرية في معالجة هذه المبادئ، وإظهار هذه الاختلافات بأشهر ما برزت به هذه الفرق. ونتيجة لبعض الغموض في تاريخ المعتزلة بسبب ضياع أغلب مؤلفاتهم الفكرية والفلسفية.

أدى هذا إلى اختلاف المؤرخين حول تاريخ هذا المذهب. وقد كثر الجدل حول تسميتهم بهذا الاسم. مَنْ قال: إن الاعتزال هو الحياد الذي لجأ له البعض عند الصراع بين أصحاب علي بن أبي طالب والأمويين، وإن الرأي الراجح هو الاعتزال بمعنى الانشقاق، الذي قام به واصل بن عطاء عن شيخه الحسن البصري في البصرة.

قال المؤرخون المناوئون: إنه الاعتزال عن الدين والمروق عليه. وقد أخذت مسألة التسمية جهوداً كبيرة من الباحثين المعاصرين، والنتيجة المستخلصة بهذه المسألة أن تسمية المعتزلة فرضت على هذا المذهب الفكري، ثم أصبحت تسمية مألوفة له، فمن يؤمن بالمبادئ الخمسة: التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر، فهو معتزلي، وتحصيل حاصل مَنْ يقر بتلك المبادئ يقرّ بنفي الصفات، وخلق القرآن، ونفي القدر، وعدم حصر الخلافة أو الإمامة بقريش. أما الاعتزال السياسي، أو مفردة الاعتزال، فكانت معروفة لدى المسلمين وغيرهم، وخصوصاً في لجة الفتن، ومنها ما كان عند مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان. لكن، هذا الاعتزال اعتزال من نوع آخر، فهو لا يعني الاعتزال السياسي ولا فكر وفلسفة، بل هو اعتزال سياسي وكلامي وفلسفي.

يأتي التوحيد والعدل كأهم أصلين لدى المعتزلة، حتى إن الأول تحول إلى مسألة فلسفية، وكثيراً ما دارت حوله المجادلات الكلامية، ومن هذا الأصل انطلق المعتزلة إلى الفلسفة. وترى المعتزلة ربطوا بقوة بين العدل، وهو الأصل الثاني من أصولهم، وبين نفي القدر، وبالتالي مسؤولية الإنسان عن أفعاله، سواء كان حاكماً أو محكوماً. وجوهر هذا المبدأ هو حرية الإنسان الذي ظل مسلوب الإرادة باغترابه عن أفعاله.

ارتباطاً بمقدمات مقالات الاعتزال في الوجود توضح الموقف الديني من الوجود، وذلك للعلاقة المباشرة بين التصورات الدينية وفكر المعتزلة، كفكر لم يعلن خروجه عن الدين، وإنما أكد أموراً فلسفية منها ما دعم بنصوص دينية. ومعلوم أن التصورات الدينية حول الوجود، التي يُشار إليها بالسماوية والكتابية لتمييزها عن غيرها مما ورد في التراث الديني البشري، بدءاً من التوراة إلى القرآن، لا تنفصل بمكان عن الفكر، الذي أشير إليه بالأسطورة، وكان هذا واضحاً من خلال نظرية الخلق في التوراة والقرآن.

إن النتيجة العامة التي توصل لها الكتاب، من خلال المقارنة بين التصورات الدينية في الوجود وبين مقالات المعتزلة، هو وجود ميل معتزلي

للتقريب بين الكلام والفلسفة من جهة والدين من جهة أخرى، والتي نجح بها المعتزلة إلى حد ما، حيث أكدت أفكارهم أن الدين لم يكن بمعزل عن التطور الاجتماعي ومستجدات الحياة الفكرية. وهذا ما تبناه إخوان الصفا وخلان الوفا، في ما بعد، من التقريب بين الشريعة والفلسفة. وأرى أن مثل تلك الممارسات لا تجد ترحيباً لدى الفقهاء، أو المتخصصين بالأمور الدينية، والذين يشعرون بالتعالي على كل فكر لا يأُخذ من السماء.

لقد عكست مقالات المعتزلة في الوجود كل فلسفتهم في هذا المجال، وكانت بدايتها نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، ثم معارضة هذه النظرية. كذلك مقالاتهم في الحركة والظهور والمداخلة والخلق المستمر، وهنا تبرز الأهمية الكبرى لمقالات فيلسوفهم إبراهيم النظام، ولا يوجد من الباحثين من ينكر على النظام تطوره وإبداعه الفلسفي. ثم تأتي مقالات أبي علي الجبائي، التي مثلت دفعة تطورية في فكر الاعتزال في الحركة، حيث القول بالحركة الداخلية للجسم، وهي من إيحاءات حركة الاعتماد لدى النظام.

كشف المعتزلة، في مسألة العلاقة بين الأجسام والأعراض، عن إمكانية الأجسام الذاتية في خلق خواصها. وفي هذا المجال يبرز معمر بن عباد السلمي. أما في مسألة التولد فالمعتزلة تفوقوا كثيراً على السائد في عصرهم إلى مجاراة العقل وقدموا إرهاصات علمية إن صحت العبارة، وقد وضعوا بشكل عام الأسباب في الأشياء نفسها، وأهم مقالة في هذه المسألة كانت نظرية بشر بن المعتمر.

يبرز نوع من التناقض، أو الاختلاف، بين مقالات المعتزلة الصرفة في التوحيد وبين مقالاتهم في الوجود، حاول المعتزلة تجنبه، حيث كانوا في توحيدهم يؤكدون على وحدانية الله في القدم، وهذا هو الهدف البائن في

مسألة نفي الصفات والقول بخلق القرآن، بينما في أكثر من مقالة ورأي منحوا الوجود القَدم أيضاً، وأنه امتداد لما قبل الوجود، وهو العدم، أو أنه فيض من الله، وبالتالي ما يفيض من القديم أنه قديم، وليس حادث أو مخلوق. كان هذا على الرغم من أنهم حددوا بداية الوجود بفعل الأمر الإلهي كن ثم قالوا بالظهور من الكمون.

من هذا نستطيع استخلاص النتيجة التالية: إن المعتزلة قصدوا فيض العدم الشيئي من الذات الإلهية، وإن الوجود قديم بقدم تلك الذات، ومن جهة تحدثوا عن حدوث الوجود، ولا قديم غير الله، وما تناقضهم الفكري هذا إلا محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة.

بعد النظر في جدالات المؤسسين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ففي صاحب الكبيرة، وبساطة طرح مسألة نفي الصفات ثم النظر في مقالات أبي الهذيل العلاف وإبراهيم النظام لا يشك في تحول هذه الجماعة من المسائل الكلامية إلى المسائل الفلسفية.

عموماً، اتضحت مقالات مذهب الاعتزال في الوجود فيها الواقعية في أغلب المسائل التي طرحتها أفكارهم وقدمت أفكاراً خطيرة، لا يمكن لمؤرخي الفلسفة تجاهلها، معبرة عن مرحلة فلسفية مهمة ومضيئة في تاريخ الفلسفة الإسلامية.

- ابن أبي حديد، عز الدين (ت.٦٥٦هـ)

شرح نهج البلاغة. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة، دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٩.

الفلك الدائر على المثل السائر. تحقيق، أحمد الحوفي وبدوي طبانة. الرياض، منشورات دار الرِّفاعي ١٩٨٤.

ثبت المصادر والمراجع

- ابن بكار، أبو عبد الله الزُّبير (ت ٢٥٦ هـ)

الأخبار الموفقيات. تحقيق: سامي مكي العاني. قم، انتشارات الشَّريف الرَّضي ١٤١٦ هـ نسخة منتحلة عن طبعة بغداد.

- ابن حزم، علي بن محمد الظاهري(٤٥٦هـ)

الفصل بين الملل والأهواء والنحل. القاهرة: مكتبة السلام العالمية.

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت. ٨٠٨هـ)

مقدمة ابن خلدون. بيروت: دار الفكر ١٩٨١.

كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر. بيروت: دار الكتاب اللبناني، والشركة العالمية للكتاب.

- ابن خلّكان، أحمد بن محمد (ت. ٦٨١هـ)

وفيات الأعيان وأنباء الزمان. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

- ابن الراوندي، أحمد بن يحيى (ت. ٢٥٠هـ)

فضيحة المعتزلة. باريس ١٩٧٥-١٩٧٧.

- ابن رشد، أبو الوليد محمد (٥٩٥هـ)

تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس. بيروت: دار الشرق ١٩٦٧.

- ابن عبد البرّ، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد (ت ٤٦٣ هـ)

الاستيعاب في معرفة الأصحاب. مصر - الفجالة: مكتبة النَّهضة، بلا تاريخ نشر.

- ابن عبد ربه، أحمد بن محمد الأندلسي (ت. ٣٢٨هـ)

العقد الفريد. بيروت: دار الكتاب العربي.

- ابن عبد الوهاب، محمد(ت. ١٧٩١)

كتاب التوحيد. تحقيق، محمد منير الدمشقي. الكويت، مكتبة دار التراث.

مختصر سيرة الرسول. دمشق، مؤسسة دار السلام للطباعة والنشر ١٩٥٨.

- ابن عربي، محيي الدين (٦٣٨هـ)

الفتوحات المكية. القاهرة، ١٩٧٢.

- ابن نباتة، جمال الدين المصري(ت٧٦٨هـ)

سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت، دار الفكر العربي.

- أبو ريدة، هادي

إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية. القاهرة، مطبعة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٦.

- أبو زهرة، محمد(ت.١٩٧٤)

تاريخ المذاهب الإسلامية. بيروت، دار الفكر العربي.

- الإسفرايني، أبو المظفر طاهر بن محمد(ت. ٤٧١هـ)

التبصير بالدين. تحقيق، كمال يوسف الحوت. بيروت، عالم الكتب ١٩٨٣.

- إخوان الصفا وخلان الوفا(القرن الرابع الهجري)

رسائل إخوان الصفا. بيروت،، دار بيروت للطباعة ١٩٨٣.

رسائل إخوان الصفا. الهند - بومباي، مطبعة نخبة الأخيار ١٣٠٦ هـ ١٨٨٧ ميلادية.

- إسماعيل، محمود

الحركات السرية في الإسلام. بيروت، دار العلم للملايين ١٩٧٣.

- الأشعري، علي بن إسماعيل (ت .٣٢٤هـ)

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت، دار الحداثة ١٩٨٥.

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق، هلموت ريتر. دار نشر فرانز شتاير بفينبادن ١٩٨٠.

- الأصفهاني، أبو فرج علي بن الحسين (ت ٣٥٦ هـ)

مقاتل الطالبيين، تحقيق، أحمد صقر، بيروت، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ١٩٨٧.

- الآلوسي، حسام الدين (ت ٢٠١٣)

حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. بغداد، دار الشؤون الثقافية ١٩٨٦.

- الآمدي، سيف الدين (ت. ٦٣٢هـ)

غاية المرام في علم الكلام. تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف. القاهرة، ١٩٧١.

- أمين، أحمد (ت. ١٩٥٤)

ضحى الإسلام. مكتبة النهضة. القاهرة، الطبعة ١٠.

- الأمين، شريف يحيى

معجم الفرق الإسلامية. بيروت، دار الأضواء ١٩٨٦.

- الأيجي، عبد الرحمن أحمد (ت. ٧٥٦هـ)

شرح المواقف في علم الكلام. بيروت، عالم الكتب.

- بدوي، عبد الرحمن (ت ٢٠٠٢)

مذاهب الإسلاميين. بيروت، دار العلم للملايين ١٩٧٩.

- بروكلمان، كارل (ت. ١٩٥٦)

تاريخ الشعوب الإسلامية. ترجمه عن الألمانية، نبيه أمين فارس، ومنير البعلبكي. بيروت، دار الملايين ١٩٦٨.

- البغدادي، عبد القاهر (٤٢٩هـ)

الفرق الإسلامية بين الفرق. تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر.

الفرق بين الفرق. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. مطبعة المدني.

- بشير، سليمان

توازن النقائض. القدس، ١٩٧٨.

- البلخي، أبو القاسم الكعبي (٣١٩هـ)، القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ)، الحاكم الجشمي (٤٦٤هـ)

فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. تحقيق، فؤاد السيد. تونس، الدار التونسية للطباعة والنشر ١٩٧٤.

- البيهقي، ظهرالدين (٥٩٥هـ)

تاريخ حكماء الإسلام. تحقيق، محمد كرد علي. دمشق، ١٩٤٦.

- بو ملحم، علي

المناحي الفلسفية عند الجاحظ. بيروت، دار الطليعة ١٩٨٠.

- التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد (ت. ٤١٤هـ)

المقابسات. مصر، المطبعة الرحمانية ١٩٢٩.

- الجابري، محمد عابد (ت ٢٠١٠)

بنية العقل العربي. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٧٦.

تكوين العقل العربي. بيروت، دار الطليعة ١٩٨٥.

- جماعة من المستشرقين

تراث الإسلام، سلسلة عالم المعرفة. إشراف المستشرق الألماني شاخت وبوزورث. ترجمة، حسين مؤنس، وإحسان صدقي. الكويت، ١٩٧٨.

- جماعة من الباحثين السوفيت

التراث الفلسفي الإسلامي في أبحاث سوفيتية. بيروت، دار الفارابي ١٩٨٧.

- جوزي، بندلي (ت. ١٩٤٥)

تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام. بيروت، دار الروائع.

- حتي، فيليب (ت. ١٩٧٨) وآخرون

تاريخ العرب. دار الغندور للطباعة والنشر ١٩٧٤.

- حسن، حسن إبراهيم

تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي. مصر، مكتبة الهضة ١٩٨٣.

- الحصري، ساطع (ت. ١٩٦٨)

دراسات في مقدمة ابن خلدون. القاهرة، دار المعارف ١٩٥٣.

- الحلبي، علي بن برهان الدِّين (ت ١٠٤٤ هـ)

السِّيرة الحلبية في سيرة الأمين المأمون إنسان العيون. بيروت، دار المعرفة، بلا تاريخ طباعة.

- حمزة، محمد حمزة

التآلف بين الفرق الإسلامية. دار قتيبة ١٩٨٥.

- الحميري، نشوان (٥٧٣هـ)

الحور العين. تحقيق، كمال مصطفى. بغداد، ١٩٤٨.

- الحنبلي، عباس بن منصور (ت. ٦٨٣هـ)

البرهان في معرفة عقائد الأديان. تحقيق، خليل أحمد إبراهيم الحاج. القاهرة، دار التراث العربي للنشر ١٩٨٠.

- خان، محمد صديق خان - الملك - (ت. ١٨٨٩)

خبية الأكوان في افتراق الإسلام على المذاهب والأديان. بيروت، دار الكتب العلمية ١٩٨٤.

- الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم (ت. ٣٠٠هـ)

الانتصار. بيروت، المطبعة الكاثوليكية ١٩٥٧.

- دلو، برهان الدين دلو

مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي. بيروت، دار الفارابي ١٩٨٥.

- دي بور، ت.ج (ت ١٩٤٢)

تاريخ الفلسفة في الفسلام. ترجمة، محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٨.

- دبير، هانس

معمر بن عباد السلمي. بيروت، ١٩٧٥.

- الذَّهبي، شمس الدِّين محمد بن أحمد (٧٤٨ هـ)

سير أعلام النُّبلاء. تحقيق، شُعيب الأرنؤوط ومحمد العرقسوس. بيروت، مؤسسة الرِّسالة ١٩٩٩.

- راكيتوف

أسس الفلسفة. موسكو، دار التقدم ١٩٨٦.

- الرُّصافي، معروف عبد الغني (ت ١٩٤٥)

كتاب الشَّخصية المحمديَّة أو حلُّ اللُّغز المقدس (صنفه ١٩٣٣). كولون، منشورات الجمل ٢٠٠٢.

- الزركلي، خير الدين (ت ١٩٧٦)

الأعلام قاموس تراجم. طبع خاص، الطبعة الثانية، عشرة أجزاء.

- الرَّازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت. ٦٠٦هـ)

اعتقادات فرق المسلمين والمشركين. بيروت، دار الكتاب العربي ١٩٨٦.

- الرَّضي، الشَّريف محمد بن الحسين بن موسى (ت ٤٠٦ هـ)

نهج البلاغة (جمع رسائل وخطب علي بن أبي طالب). شرح محمد عبده. سوريا، دار الكتاب العربي.

- الرومي، جلال الدين (ت٦٧٢هـ)

مثنوي جلال الدين الرومي. شرح، محمد عبد السلام كفافي. بيروت، المكتبة العصرية ١٩٦٦.

- الزُّبيري، أبو عبد الله المصعب (ت ٢٣٦ هـ)

نسب قريش. تحقيق: إ. ليفي بروفنيسال. القاهرة: دار المعارف ١٩٥٣.

- زيد، علي محمد

معتزلة اليمن. صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمنية، و بيروت: دار العودة١٩٨١.

- الزيدي، قاسم بن محمد بن علي الزيدي (ت. ١٦٣٠)

كتاب الأساس لعقائد الأكياس. تحقيق: آلبير نصري نادر. بيروت، ١٩٨٠.

- زين، محمد خليل

تاريخ الفرق الإسلامية. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ١٩٣٨، ط٢ ١٩٨٥.

- سالم، عبد العزيز

تاريخ الدولة العباسية. مصر: مؤسسة شباب الجامعة.

- سزكين، فؤاد

تاريخ التراث العربي. السعودية: ١٩٨٣.

- السواح، فراس

مغامرة العقل الأولى. دمشق، ١٩٩٠.

- الشابي، علي

مباحث في علم الكلام والفلسفة. تونس: دار أبي سلامة للطباعة والنشر.

بين الفكر والعمل. تونس:، الشركة التونسية للتوزيع.

- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (٥٤٨هـ).

الملل و النحل، بهامش كتاب ابن حزم الفصل بين الملل والأهواء والنحل. القاهرة: مكتبة السلام العالمية.

الملل والنحل. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع.

نهاية الإقدام في علم الكلام. تحقيق ألفرد جيوم. نسخة مصورة. دمشق: المعهد العلمي الفرنسي. دمشق.

- الصالح، صبحي

النظم الإسلامية نشأتها وتطويرها. بيروت، دار العلم للملايين ١٩٥٦.

- صبحي، أحمد محمود

الزيدية. دار الزهراء للإعلام العربي ١٩٨٤.

في علم الكلام. مؤسسة الثقافة الجامعية ١٩٧٨.

- الصدر، محمد باقر (أعدم ١٩٨٠)

فلسفتنا. طهران، ١٩٨١.

- الطَّبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠ هـ)

تاريخ الأُمم والملوك. بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ١٩٩٨.

- الطبرسي، الفضل بن الحسن الطبرسي (٥٤٩هـ)

مجمع البيان في تفسير القرآن. بيروت، دار المعرفة ١٩٨٦.

- الطهراني، آقا بزرك(ت. ١٩٧٠)

الذريعة إلى تصانيف الشيعة. بيروت، دار الأضواء ١٩٨٣.

- الظواهري، محمد حسين (ت. ١٩٤٤)

التحقيق التام في علم الكلام. القاهرة، مطبعة الحجازي ١٩٣٩.

- القاضي عبد الجبار، الهمداني(ت. ٤١٥هـ)

شرح الأُصول الخمسة. تحقيق، عبد الكريم عثمان. مصر، مكتبة وهبه ١٩٦٥.

فرق وطبقات المعتزلة. تحقيق، سامي النشار. الأسكندرية، دار المطبوعات الجامعية ١٩٧٢.

المغني في أبواب التُّوحيد والعدل. مصر، الدار المصريَّة للتأليف والتَّرجمة.

- العراقي، محمد عاطف

تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية. مصر، دار المعارف ١٩٧٦.

- العسكري، أبو هلال (ت ٣٩٥ هـ)

الأوائل. تحقيق، محمد السَّيد الوكيل. القاهرة، مؤسسة الأهرام للنَّشر

والتوزيع ١٩٩٨.

- علبي، أحمد

العهد السري للدعوة العباسية. بيروت: دار الفارابي ١٩٨٩.

- العلي، خالد

جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي. بغداد، مطبعة الرشاد ١٩٦٥.

- عمارة، محمد

الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٧.

تيارات الفكر الإسلامي. القاهرة: دار المستقبل العربي للطباعة والنشر ١٩٨١.

مسلمون ثوار. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٤.

- عمر، فاروق

بحوث في التاريخ العباسي. بيروت: دار القلم للطباعة، بغداد، مكتبة النهضة ١٩٧٧.

- العمري، أكرم ضياء الدين

دراسات تاريخية، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، السعودية- المدينة ١٩٨٣.

- العوا، عادل

المعتزلة والفكر الحر. دمشق: دار الأهالي للطباعة والنشر ١٩٨٧.

- فاخوري، حنا والجسر، خليل

تاريخ الفلسفة العربية. بيروت: دار المعارف.

- الفخري، علي بن محمد بن عبد الله (القرن الخامس عشر)

كتاب تلخيص البيان في ذكر فرق أهل الأديان. المخطوطة في أكاديمية العلوم للاتحاد السوفيتي، قسم العلوم التاريخية، معهد الاستشراق.

- فخري، ماجد

تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة د. جمال اليازجي عن الإنكليزية. بيروت:

الجامعة الأمريكية، الدار المتحدة للنشر ١٩٧٤.

- فروخ، عمر

تاريخ الفكر العربي. بيروت، دار العلم للملايين ١٩٨١.

- قاسم، محمد

محيي الدين بن عربي وليبنتز. القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٧٣.

- القاسمي، جمال الدين (ت. ١٩١٤)

تاريخ الجهمية والمعتزلة. بيروت، مؤسسة الرسالة ١٩٨٥.

- القفطي، جمال الدين علي بن يوسف (٦٤٦هـ)

إخبار العلماء بأخبار الحكماء. مختصر تحت عنوان المنتخبات الملتقطات للزوزني. ليبزك، ١٣٢٠هـ.

- القلهاني، أبو سعيد محمد بن سعد (ت. ١٦٥٩)

الفرق الإسلامية من خلال الكشف والبيان. تحقيق، محمد بن عبد الجليل. تونس، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية ١٩٨٤.

- قنواتي، الأب جورج (ت. ١٩٩٤)

المسيحية والحضارة العربية. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

- الكُليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب (٣٣٠هـ)

الأصول من الكافي. بيروت، دار الأضواء ١٩٨٥.

- كوك، مايكل

الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر في الفكر الإسلامي. ترجمة، رضوان السَّيد وعبد الرحمن السَّالمي وعمار الجلاصي. بيروت، الشَّركة العربية للأبحاث والنَّشر ٢٠٠٩.

- لجنة العلماء والأكاديميين السوفيت

الموسوعة الفلسفية. ترجمة، سميركرم. بيروت، دار الطليعة ١٩٧٤.

- لينين، فلاديمير (ت. ١٩٢٤)

المادية ومذهب النقد التجريبي. موسكو، دار التقدم ١٩٨١.

- المجلسي، محمد باقر المجلسي (ت. ١٧٠٠)

بحار الأنوار، ١١٠ أجزاء. بيروت، مؤسسة الوفاء ١٩٨٣.

- مجموعة الأساتذة السوفيت

موجز تاريخ الفلسفة. بيروت، دار الفارابي ١٩٨٠.

- مجموعة مؤلفين

دراسات في الإسلام. بيروت، دار الفارابي للنشر ١٩٨٠.

- المحاسبي، الحرث بن أسد (ت ٢٤٣ هـ)

العقل في فهم القرآن. تحقيق، حسين القوّتلي. بيروت، دار الفكر للطّباعة والنّر والتّوزيع ١٩٧١.

- المخزومي،، مهدي(ت. ١٩٩٣)

مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو. بيروت، دار الرائد العربي ١٩٨٦.

- المرتضى، أحمد بن يحيى(٨٤١هـ)

طبقات المعتزلة. تحقيق، سوسنة ديفلد فلزر. بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة.

طبقات المعتزلة. بيروت، دار المنتظر ١٩٨٨.

- مرحبا، محمد عبد الرحمن

من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية. بيروت،، منشورات عويدات ١٩٨٣.

المُنية والأمل في شرح الملل والنحل. تحقيق، محمد مشكور.بيروت، دار الندى ١٩٩٠.

- مروة، حسين (قتل ١٩٨٧)

النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. بيروت، دار الفارابي ١٩٧٩.

- المسعودي، أبو الحسن علي (نحو ٣٤٧هـ)

مروج الذهب وجواهر المعدن. تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت، دار الفكر.

مروُج الذَّهب ومَعان الجوهر. تحقيق، شارل بلا. بيروت، منشورات الجامعة اللُّبنانيُة ١٩٧٣ (عن طبعة بربيه دي مينار وبافيه دي كرتاي).

- الملطي، محمد بن أحمد الشافعي (ت ٢٧٧هـ)

التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع. تحقيق، محمد زاهد الكوثري. بغداد، مكتبة المثنى، بيروت، مكتبة المعارف ١٩٦٨.

- المقريزي، تقي الدين (٨٤٥هـ)

الخطط المقريزية. بيروت، دار صادر.

- المكي، الموفق بن أحمد (٥٦٨ هـ)

مناقب أبي حنيفة. بيروت، دار الكتاب العربي ١٩٨١.

- مهدي، فالح

البحث عن منقذ. دراسة مقارنة بين ثماني ديانات. بيروت، دار ابن رشد للطباعة والنشر ١٩٨١.

- نادر، البير نصري

أهم الفرق الإسلامية والكلامية. بيروت، المطبعة الكاثوليكية.

فلسفة المعتزلة. مصر، ١٩٥٠.

- النَّديم، أبو الفرج إسحاق (نحو ٤٣٨هـ)

الفهرست. المطبعة الرحمانية.

- النَّيفر، محمد الطاهر

أهم الفرق الإسلامية. تونس، الشركة التونسية للتوزيع، تونس ١٩٨٦.

دائرة المعارف الإسلامية، ١٣ جزءاً. طهران.

- النشار، علي سامي

نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان. الإسكندرية ، منشأة المعارف ١٩٦٤.

- النيسابوري، أبو رشيد سعيد بن محمد (٤٦٠هـ)

المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين. تحقيق، معن زيادة، ورضوان السيد. بيروت، معهد الإنماء العربي ١٩٧٩.

- العلوي، هادي (ت. ١٩٩٨)

نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي. بيروت، دار الطليعة.

- هلسا، غالب(ت. ١٩٨٩)

العالم مادة وحركة دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية. دار الكلمة للنشر ١٩٨٠.

كتاب الزَّبور، مخطوطة في المكتبة الوطنية، صوفيا، رقم ٥٠٢٠ op.

الكتاب المقدس، العهد القديم، بيروت، دار المشرق، الطبعة الرابعة ١٩٨٨.

موسوعة الحديث الشَّريف. الكتب السُتة. الرِّياض، دار السَّلام للنَّشر والتَّوزيع. الطبعة الثَّالثة ٢٠٠٠.

فهرس الأعلام

حرف الألف

حرف الباء

حرف الدال

حرف الزاء

حرف السين

حرف الشين

حرف الصاد

حرف الطاء

حرف الظاء

حرف العين

حرف الغين

حرف الفاء

حرف القاف

حرف الكاف

حرف اللام

حرف الميم

حرف النون

حرف الهاء

حرف الواو

حرف الياء

فهرس أماكن

حرف الألف

حرف الباء

حرف التاء

حرف الجيم

حرف الحاء

حرف الخاء

حرف الدال

حرف الشين

حرف الصاد

حرف الطاء

حرف العين

حرف الكاف

حرف الميم

حرف النون

حرف الهاء

حرف الياء

فهرس القبائل والفرق

حرف الألف

حرف الباء

حرف الثاء

حرف الجيم

حرف الخاء

حرف الدال

حرف الراء

حرف الزاء

حرف السين

حرف الشين

حرف الصاد

حرف العين

حرف الغين

حرف الفاء

حرف القاف

حرف الكاف

حرف الميم

حرف النون

حرف الهاء

حرف الواو

حرف الياء

من إصدارات مدارك Madarek



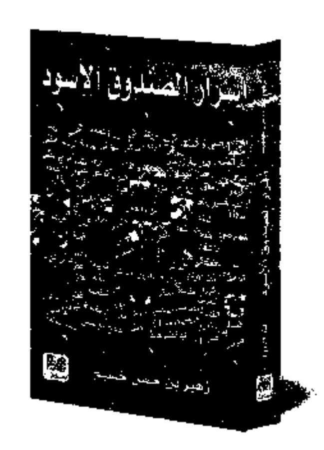


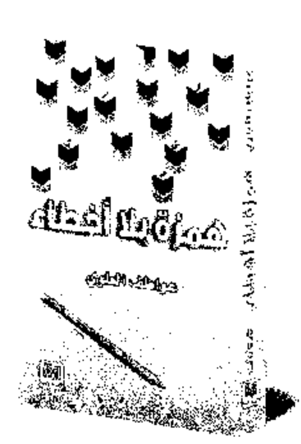








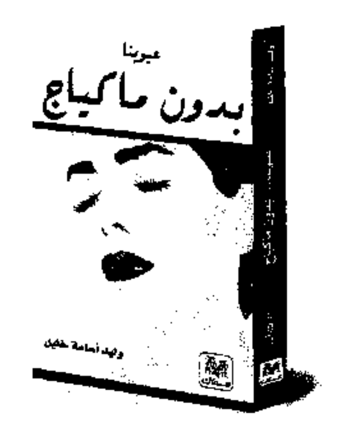







علي أحمد الديري



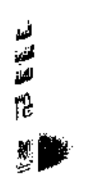

عيونا
بدون ماكياج


جورج طرابيشي
الأعمال النقدية الكاملة
ج٣

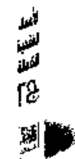

جورج طرابيشي
الأعمال النقدية الكاملة
ج٢


جورج طرابيشي
الأعمال النقدية الكاملة
ج١





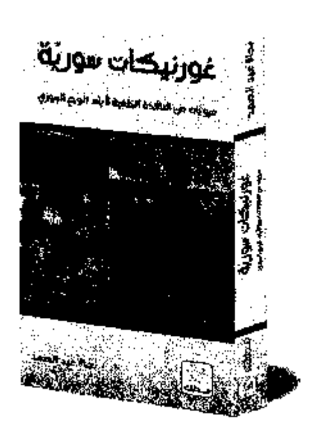






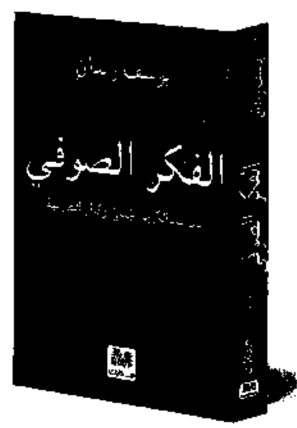





غورنيكات سورية




مصطفى الفقا
جياد بلا صهيل

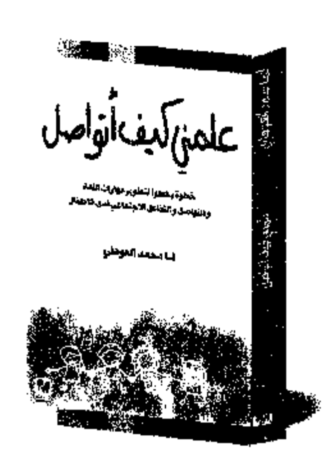

الفكر الصوفي

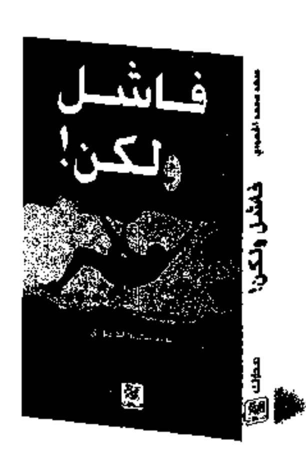

الإدارة المدرسية
بين
النجاح والفشل


هالات



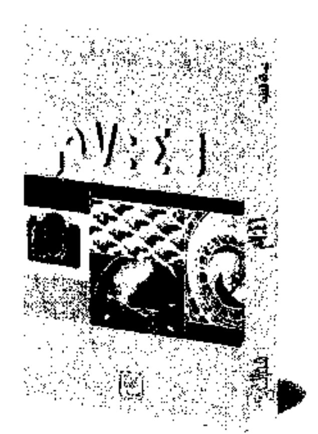


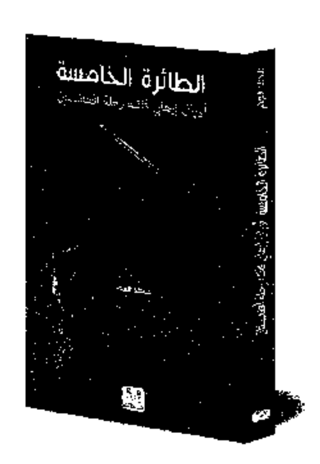

علمني كيف أتواصل


فاشل
ولكن!


ماما سارة أوباما





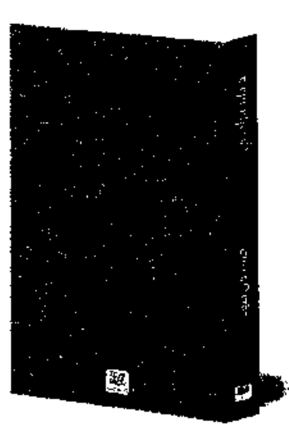

الطائرة الخامسة

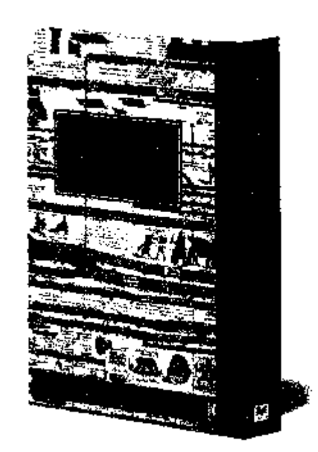

حلقات أولمبية


شواهد لا مشاهد...
بعيون أنثى

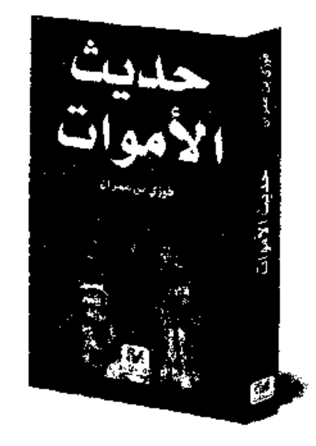



كيف يفطر الفلاسفة؟
علي أحمد الديري






رواية
ثمانون عاماً في انتظار الموت!


حديث الأموات


أنت تفكر..
إذًا أنت كافر.. وزيادة!


صائد الديناصورات

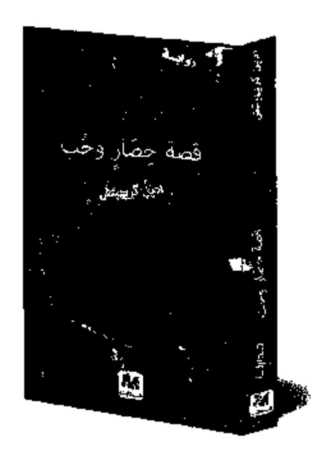

كن كما تود أن تكون


المحافظون و الليبراليون
في اقتصاد الإمارات

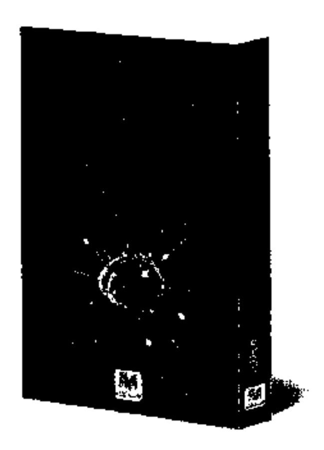

حق العيش المشترك


بيل و نبيل

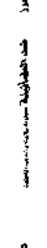

ثورات الفيسبوك
مستقبل وسائل التواصل الاجتماعي في التغيير

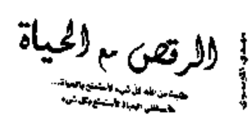

النفط... الطفرة... الثروة
خمسون عاماً في الإدارة التنفيذية
إبراهيم عبدالله النيف

رواية
قصة حصار وحب


الخليج
ليس
نفطاً
النفط... والتنمية... والوحدة

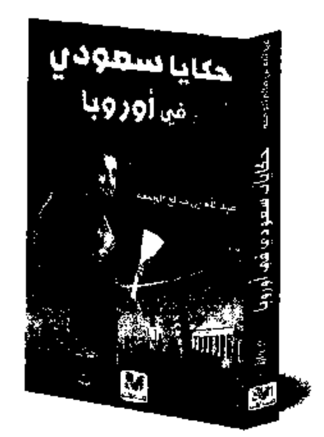
الحب يعرفك السلام
مختارات شعرية


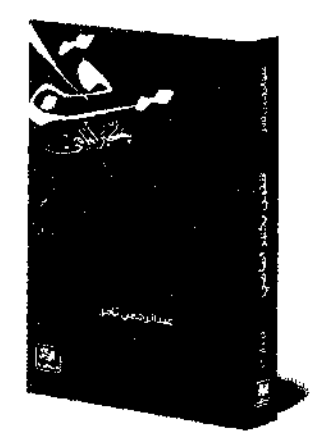

عقل طه
في
قلب نزار
محمد الصديق

ضد الطمأنينة
محاولة في بناء الذات الناقدة




الرقص مع الحياة


مهدي الموسوي


حكايا سعودي
في أوروبا

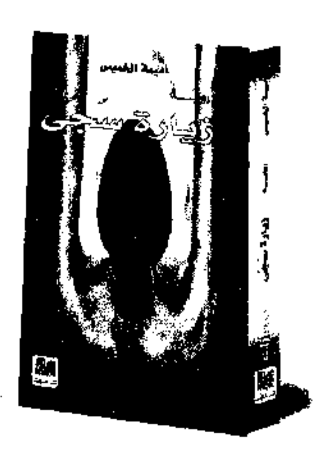



خواطر مُغرِّدين

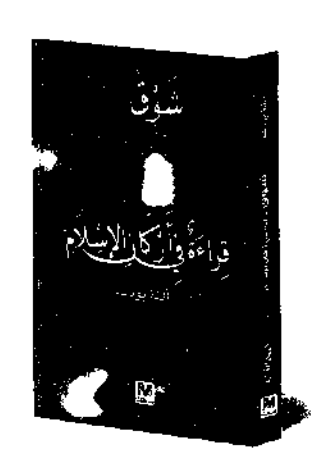

كابتشينو


هنا تويتر !
معرفة . تجربة . حياة


ربيع العرب
زمن الإخوان
جمال خاشقجي


أميمة الخميس
زيارة سجى

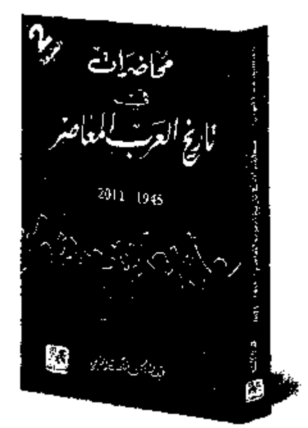

ملحمة التطور البشري


شوق
قراءة في أركان الإسلام

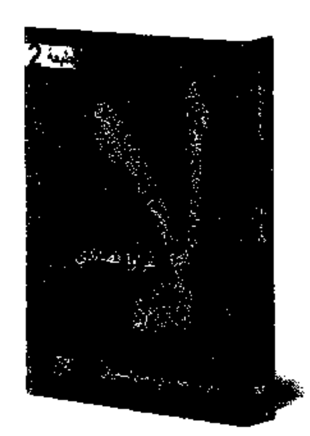

الانتماء لأي أرض والولاء لمن ؟
PASSPORT

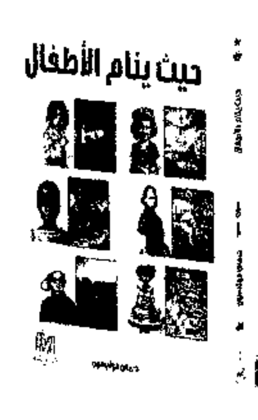

مقالات
في
الشأن المحلي السعودي




محاضرات
في
تاريخ العرب المعاصر
2011 - 1945

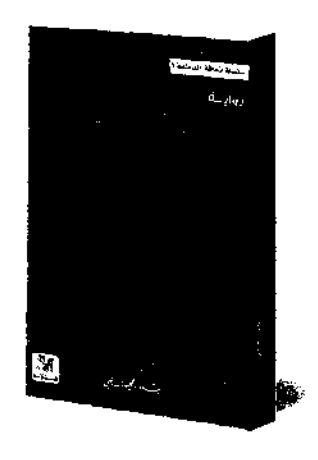
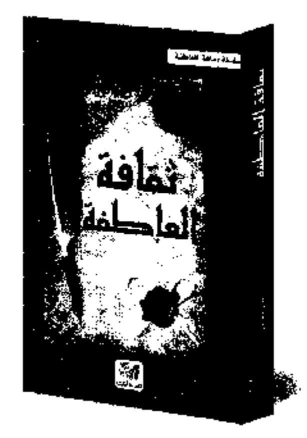


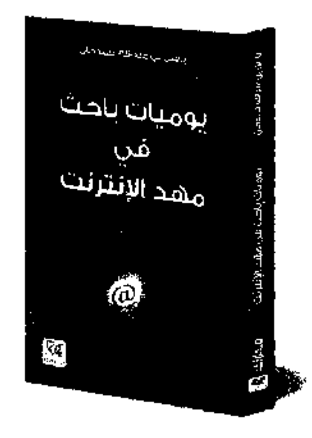
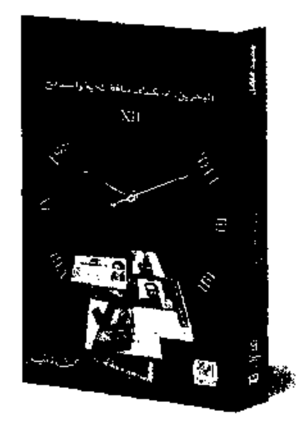


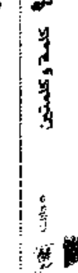

حيث ينام الأطفال


محمد محفوظ
حوار الأديان
وقضايا الحرية والمشاركة

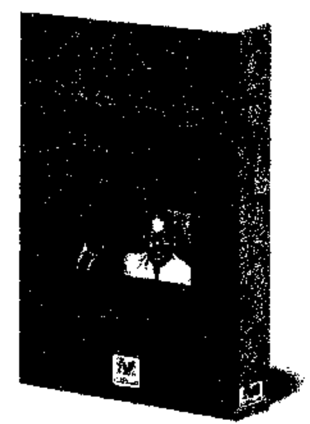

ثقافة التحريم


كـــارمــا
نادية بوغناد
KARMA
كـــارمــا


ثقافة العاطفة


يوميات باحث
في
مهد الإنترنت


كلمة وكلمتين



سعودي
ولكن لقيط



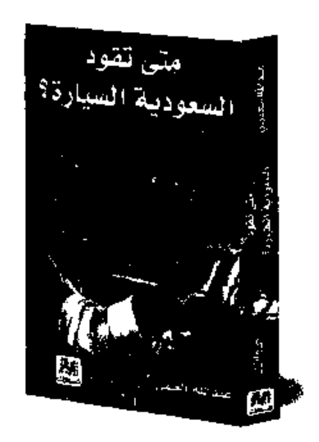



شعرية اللغة الروائية
أحلام مستغانمي

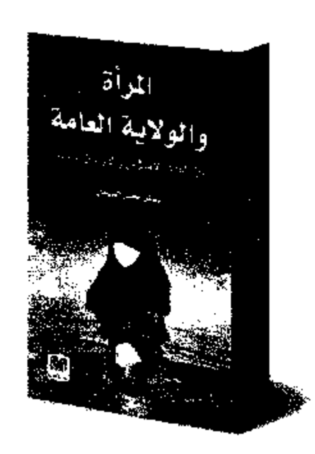

تفاحة
للدخول إلى
الجنة





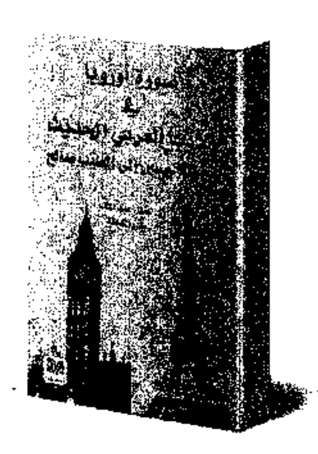

متى تقود
السعودية السيارة؟

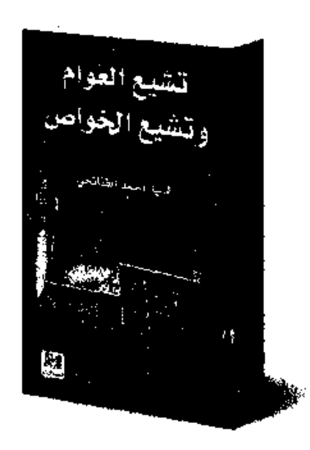



المرأة
والولاية العامة


السيد علي الأمين


السيد علي الأمين
الأحزاب الدينية




تشيع العوام
وتشيع الخواص


حكاية اسمها


أمريكا
في مرآة عربية


أمريكا
في مرآة عربية



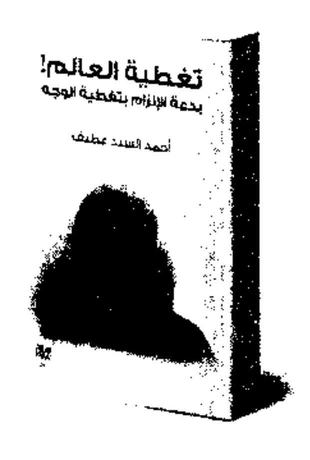

تركي الدخيل
الدنيا... امرأة!

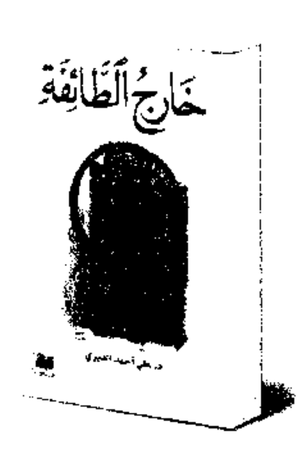

تركي الدخيل

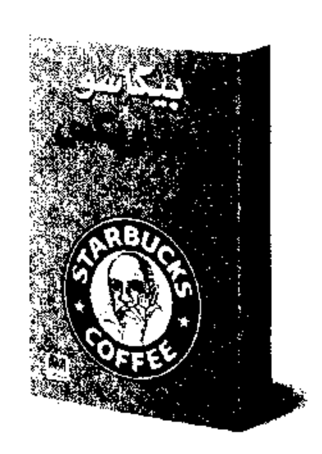

تركي الدخيل
إنما نحن... جوقة العميان


المجتمع
الأحسائي المعاصر
قراءة في طباعه وأفكاره


نازح من جازان
مفاجآت التمرد الحوثي
على الحدود السعودية


تغطية العالم!
بدعة الإلزام بتغطية الوجه
أحمد السيد عطيف


خَارِجُ الطَّائِفَة

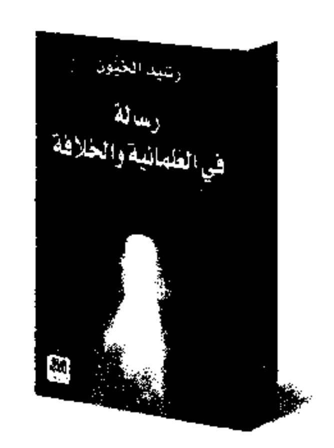

بيكاسو
STARBUCKS
COFFEE

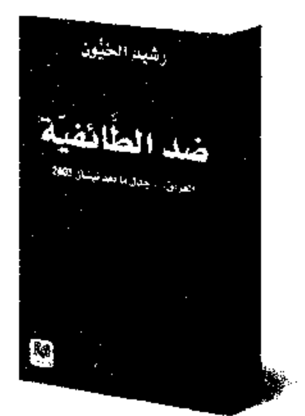

كخه
يا
بابا


بَعد إذنِ الفَقيه
الحرام والحلال في أمر النساء والطفولة والكتابة والطعام


تلخيص البَيَانِ
في ذِكر
فِرقِ أهلِ الأديانِ



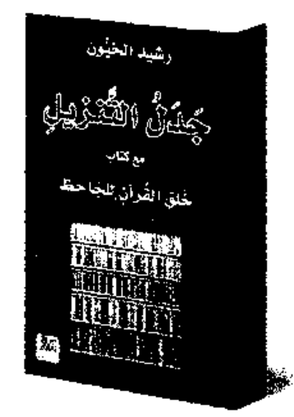

رشيد الخيّون
رسالة
في العلمانية والخلافة


رشيد الخيّون
ضد الطائفيّة


رشيد الخيّون
لا إسلام بلا مذاهب
و
طروس أخر من التراث

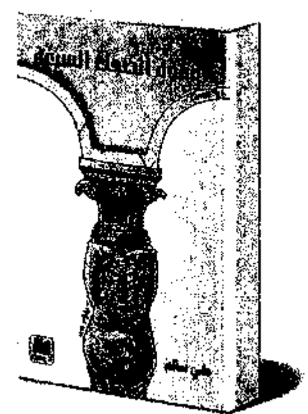

الحب والفراق
انه محمد عبده يماني


رشيد الخيّون
مُعتَزِلَة
البَصرَة وبَغداد

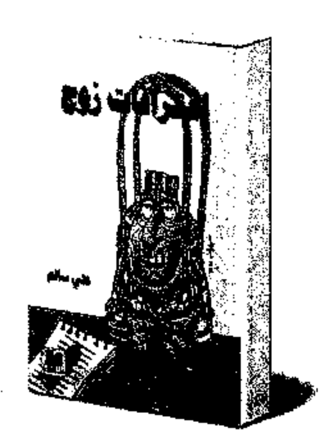

رشيد الخيّون
جُنَنُ التَّنزيل
مع كتاب
خلق القرآن للجاحظ


الضحك في عز النكد
علي سالم





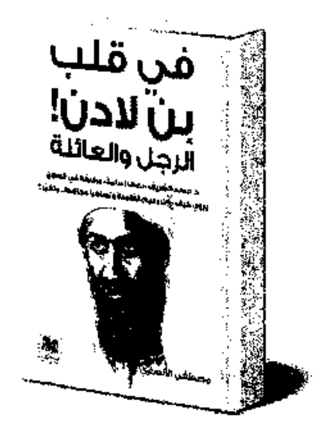



علي سالم


علي سالم
بكالوريوس في حكم الشعوب

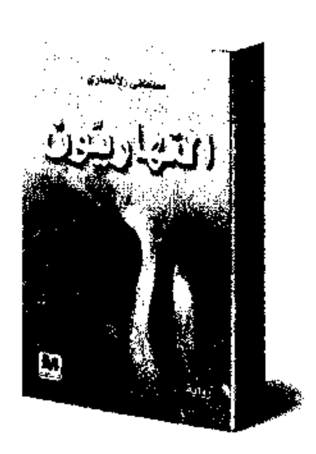

دفاع عن العلمانية
ضد المسيري

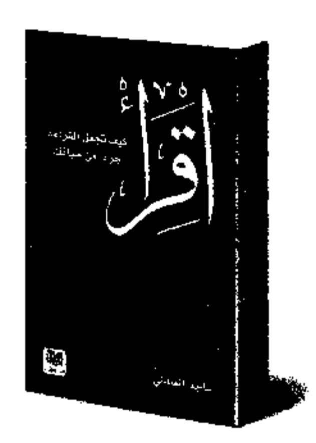

إلى كاراكاس بلا عودة


في قلب
بن لادن!
الرجل والعائلة
مصطفى الأنصاري


اليمن السعيد
وصراعات الدين والقبيلة

المناهج الحديثة

خالد الباتلي

النهاريون


شبكات
التواصل الاجتماعي
وديناميكية التغيير
في العالم العربي
space

اقرأ

نحو انعتاقي

أيام مع
المارينز




بين الفقهي والاجتماعي

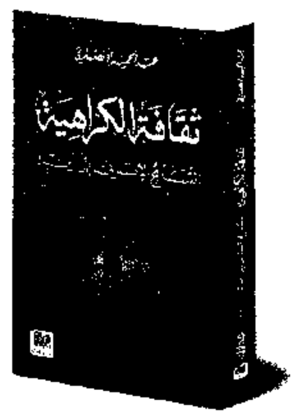

سليمان الهتلان
الشارع
يا فخامة
الرئيس
في جذور وتداعيات الربيع العربي


العلوم الإسلامية
أزمة منهج أم أزمة تنزيل؟


اليهود
في
الخليج
يوسف علي المطيري


ساكت...


الزلزال
العربي!
السعودية...
والخليج


ثقافة الكراهية


هل السعوديون...
أعداء الدين؟


معارك
التنويريين
السعوديين
لمحو الظلام

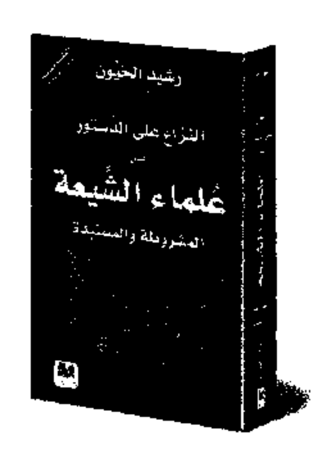

رحلة
الشهرستاني
إلى الهند

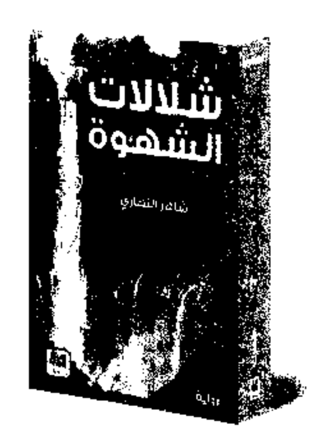

الديانة المندائية


الكويت قبل النفط


الحوار الأخير
مع نصر حامد أبي زيد




رشيد الخيون
النزاع على الدستور
بين
علماء الشيعة
المشروطة والمستبدة


شلالات
الشهوة

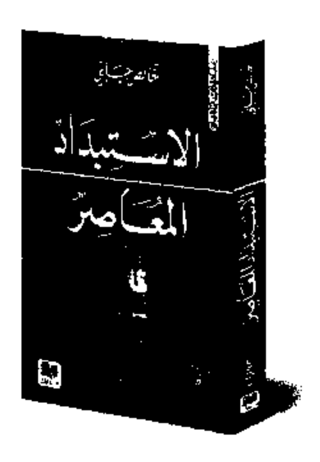



في النقد الذاتي


كليلة ودمنة الجديدة




أعرابي
في
بلاد الإنجليز


خالص جلبي
الاستبداد
المعاصر


خالص جلبي


عبدالله المغلوث
تغريد


محمد الرطيان
ما تبقى من أوراق
محمد الوطبان


ذاكرة رجل من بريدة


محيط العطلنطي


مكانة
السلطات الأبوية
في
عصر العولمة


حكايات


فخاخ
الرائحة

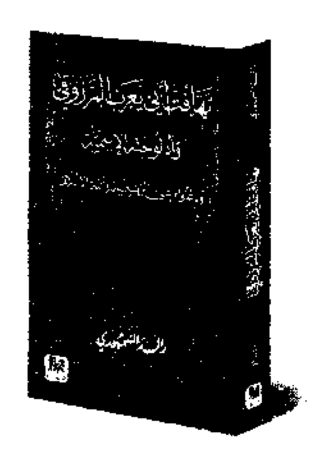



الحمام

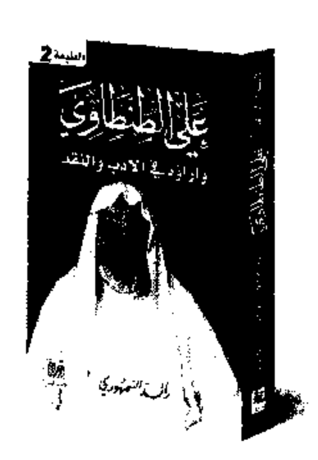

النخيل
والقرميد

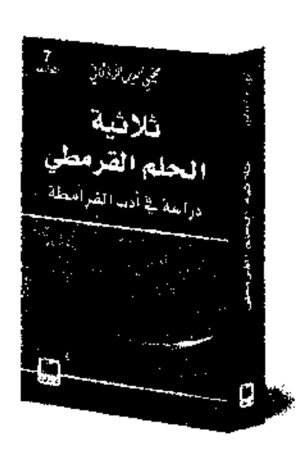

نزهة


حجر أحمر
في منهاتن
يوميات
STONE

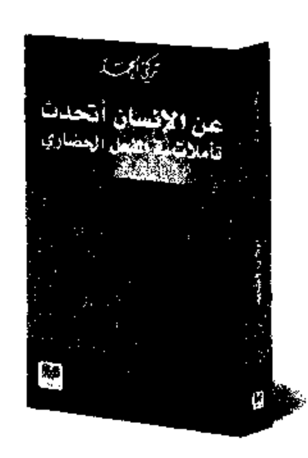



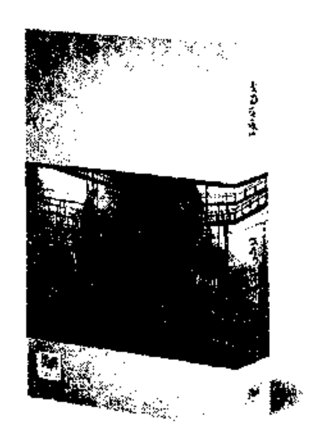

آباء
الحداثة العربية

الأنثى
مصباح الكون

علي الطنطاوي

إرهاصات الوعي
ونكساته

ثلاثية
الحلم القرمطي
دراسة في أدب القرامطة

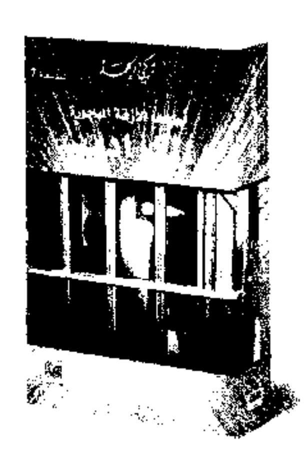
نورس
بلا بوصلة

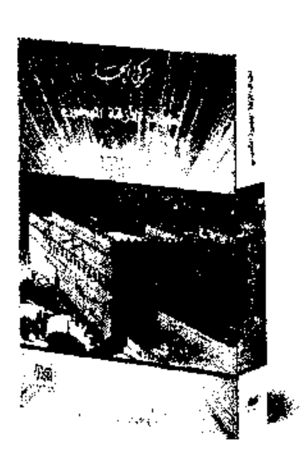


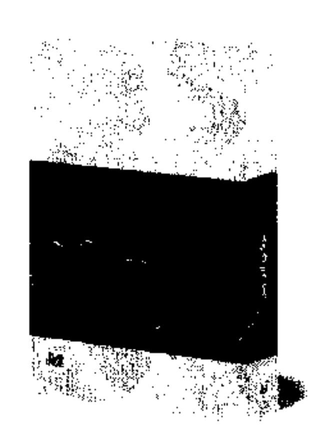














تركي الحمد

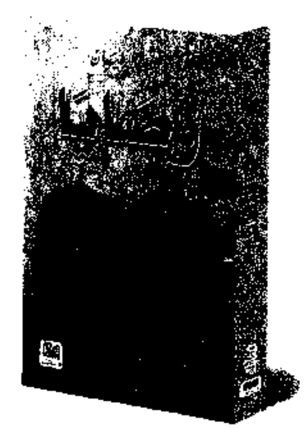
السياسة

بين

الحلال والحرام

أنتم أعلم بأمور دُنياكم



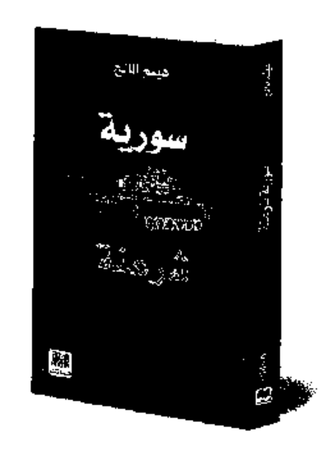



الطير
الأبابيل


علي حرب
أسئلة الحقيقة
ورهانات الفكر
مقاربات نقدية وسجالية

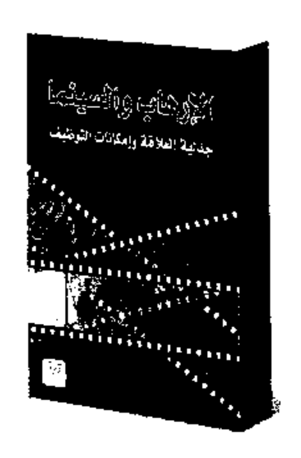

أمالي السيد طالب الرفاعي


أبوظبي


سورية

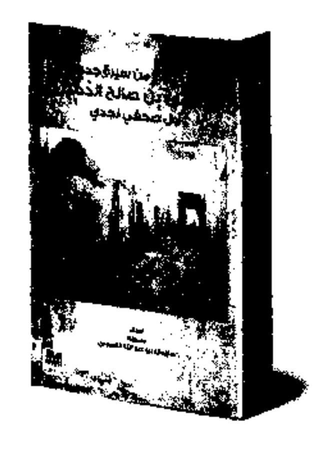

علي حرب
لعبة المعنى


علي حرب
الاستلاب
والاسترداد



الإرهاب والسينما
جدلية العلاقة وإمكانات التوظيف

تركي الدخيل

القصيبي

علي بن محمد الرباعي
الثوار الجدد في السعودية
قراءة في واقع النظام وفقه التحولات


الصندوق الأسود

اللغة العربية وآدابها
مختارات من الدراسات النقدية
الجزء الأول

حكايات
الرسول السعودي